Biblische Zeitschrift

Begründet von

Dr. Joh. Goettsberger und Dr. Jos. Sickenberger

Herausgegeben von

Dr. Bernhard Walde
Professor der alttestamentlichen
Exegese an der phil.-theol. Hochschule
in Dillingen (Donau)

und

Dr. Joseph Freundorfer
Professor der neutestamentlichen
Exegese an der phil.-theol. Hochschule
in Passau

Dreiundzwanzigster Jahrgang

1935 / 1936

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh in Paderborn

Inhalt des dreiundzwanzigsten Jahrgangs

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Richt (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Eccle, Koh)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Soph
Lv	Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Jo (Io)	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Jo (Io)
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Iac)	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Offb (Apk, Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien — Syn = Synoptiker, syn = synoptisch.

Bei Zitaten aus den syn Evv bedeutet +, daß die beiden anderen Syn, >, daß Mt, ∧, daß Mk, <, daß Lk Parallelen bieten.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allg. evangel.-luth. Kirchenzeitung.
Al-M = Al-Mašrik.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AtAbh = Atl Abhandlungen.
AthR = Anglican theological Review.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
Bb = Biblica.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
BWAuNT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZThS = Bonner Zeitsch. f. Theol. u. Seels.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HthR = Haward theological Review.
HJ = The Hibbert Journal.
Intpr = Interpreter.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JAoS = Journal of the American Oriental Society.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JPoS = Journal of the Palestinian Oriental Society.
JqR = Jewisb quarterly Review.
JR = Journal of Religion.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MeRU = Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NthSt = Nieuwe theologische Studiën.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
Pb = Pastor bonus.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rebén = Revue bénédictine.
RchScr = Recherches de science religieuse.
RClfr = Revue du Clergé français.
ReEb = Revista española de Estudios biblicos
REj = Revue des Etudes juives.
RHe = Revue d'histoire ecclésiastique.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHPhr = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
Rr = Ricerche religiose.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
RvScr = Revue des sciences religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
SpIb = Scripta pontificii Instituti biblici.
Stc = Studia catholica.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Stst = Die Studierstube.
ThBl = Theologische Blätter.
ThG = Theologie und Glaube.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprQ = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThRv = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
ThSt = Theologische Studien.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VD = Verbum Domini.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkRU = Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZSem = Zeitschrift für Semitistik.
ZSf = Zeit- und Streitfragen.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitsch. f. wissenschaftl. Theol.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Vgl. die Liste in *Goettsberger, J.*, Einleitung in das AT (Freiburg i. B. 1928, Herder) S. XV—XVIII.

Exegese und Textkritik.

Von Prof. Franz Wutz, Eichstätt.

In einer angesehenen biblischen Zeitschrift war vor ein paar Jahren die Forderung vertreten: „Zurück zur Exegese, weg von der Textkritik mit dem gelehrten Apparat!“ Angesichts der modernen textkritischen Methoden, die mit dem vorhandenen hebr. Textmaterial in der freizügigsten Weise herumhantieren, ohne von einer möglichen Paläographie beengt zu sein, die ganze Partien unter irgendeinem Titel („Zusatz“, „Glosse“ etc.) streichen und umgekehrt „sinngemäße“ Ergänzungen von mehr oder minder bedeutendem Umfang vornehmen, mag die obige Forderung verständlich erscheinen. Gleichwohl ist sie im Grunde nur eine versteckte Kapitulation vor den textlichen Schwierigkeiten einzelner biblischer Texte; denn abgesehen von der Tatsache, daß selbst die alte Exegese durchaus keine einheitliche ist, schon auf Grund der benützten verschiedenen griech. Rezensionen der Septuaginta, die in der Folge noch durch abweichende Anschauungen späterer Übersetzer wie die eines Aquila, Symmachus und Theodotion oder gar des gewandten Exegeten Lucian bereichert wurden, kamen weitere exegetische Meinungen in Umlauf durch die Textfassung der syr. und aram. Übersetzungen; nicht zuletzt ist die schon vor Origenes zur Regel gewordene Einschätzung der hebraica veritas, die dann vom hl. Hieronymus, wohl unter dem Einfluß der antiochenischen Schule besonders unterstrichen wurde, mit ein Moment neuer exeget. Einstellung geworden. Dabei braucht nicht betont zu werden, daß gerade diese These von der hebraica veritas sich als verhängnisvoll erwiesen hat, insofern man glaubte, daß der jeweilige vorliegende hebr. Konsonantentext den alten „Urtext“ darstelle und darum als Ausgangspunkt der damals möglichen Kritik zu betrachten sei. Auf solche Weise entstanden in alter Weise „Textrevisi-

onen"; auch der gelehrte Hieronymus huldigte solchen textkritischen Prinzipien und kam darum im Laufe seiner biblischen Arbeiten dazu, die Hexapla als die incorrupta et immaculata Sept. interpretum translatio zu bezeichnen, während die vorhexaplar. Sept. nach ihm „die schlechteste und verdorbenste Version" ist.

Bei einer solchen Einstellung der alten gelehrten Forscher zur biblischen Textfrage ist also mit einem einfachen Zurückgreifen auf ihre oft recht verschiedenen Lesungen exegetisch keine Sicherheit über die ursprüngliche Lesart zu gewinnen, im besten Falle vielfach nur eine Anzahl verschiedener Textauffassungen. Gerade deswegen hat man ja in neuerer Zeit den Versuch gewagt, über diese Mehrheit von Lesungen hinweg zur Originallesung vorzudringen, indem man annahm, daß die Abweichungen im Grunde nur Zeichen der Textkorruption sind. Aber auch an zahlreichen Stellen, die seit ältester Zeit gemeinsame Darstellung gefunden haben, glaubte man auf Grund des undurchsichtigen Zusammenhanges, den Text korrigieren zu müssen. Auch diese Stellen sind gekennzeichnet durch mehr oder minder reiche exegetische Erklärungsversuche, die den ursprünglichen Sinn zu sichern bestrebt sind. Je zahlreicher diese Kommentare fließen mit oder ohne Eingriffe in den einheitlich überlieferten Textbestand, desto schwieriger ist die Stelle. Daß man den eigentlichen Sinn einer solchen Stelle zu eruieren versucht, ist selbstverständlich; daß man aber die Wiedergewinnung des Sinnes durch einfache Exegese erreichen könnte, widerlegt die oft überreiche Anzahl von Erklärungen, die meist noch durch Künsteleien unterstützt werden müssen, Künsteleien in der Übersetzung, in der Etymologie, in der Kombination etc.; Künsteleien, die jederzeit noch bereicherungsfähig sind, ohne damit an Überzeugungskraft zu gewinnen. Je mehr Exegese notwendig ist, desto unsicherer ist der Text; denn ein klarer, eindeutiger Text bedarf keiner besonderen Erklärung, höchstens archäologischer Bemerkungen, die den Text in ein bestimmtes Zeitbild eingliedern. Die moderne Textkritik hätte im Grunde also recht, wenn sie in dem einen Falle (verschiedener Textüberlieferung) wie im andern (gemeinsamer Fehlüberlieferung) nicht durch Exegese allein, sondern

auf Grund der Exegese die kritische Wiederherstellung der ursprünglichen Lesart versuchte. Aber sie hat durch die Willkür, mit der sie zu Werke ging, oftmals die ernste Exegese vor den Kopf gestoßen und eine unberechtigte Abneigung gegen ihre Arbeit geschaffen. Dabei war der Anlaß gerade der, daß man von einem mutmaßlichen Sinn ausging und den Text rekonstruierte, ohne auf das vorhandene Schriftmaterial Rücksicht zu nehmen. Ein anderer, der einen anderen Sinn unterlegen zu müssen glaubte, hatte auf demselben Wege die Möglichkeit, eine ganz andere Korrektur vorzunehmen. Und so konnte uferlos These neben These gestellt werden, deren Ausgangspunkt eigentlich nur die rein persönliche Exegese des betreffenden Forschers war. Daher konnte keiner dem andern einen Vorwurf machen in puncto Technik, da man keine brauchte. Dazu blieb das Resultat nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, die dem Zusammenhang des Textes zu entsprechen schien, die immer ein Stück Unsicherheit an sich behielt, jedenfalls fast niemals zur absoluten Sicherheit zu führen vermochte. Gleichwohl bildete sich eine ganze „Methode" heraus, den Text zu behandeln, die unter dem Beistand von Orientalisten (wie Peiser, Haupt, Delitzsch) noch an „Großzügigkeit" gewann, so daß der biblische Text vor keiner Art Eingriff mehr gesichert war und Streichungen und freie Einschübe ein Textbild erstellten, das mit dem Originaltext nicht die geringste Verbindung haben mußte. Dabei wagte man es, das so gewonnene Bild noch zur Konstruktion einer „Religionsgeschichte" zu formen und umgekehrt diese Religionsgeschichte wieder in die Textkritik eingreifen zu lassen. Auch die „Einleitungswissenschaft" bereicherte man mit den „Ergebnissen" einer solchen systemlosen Methodik. Kein Wunder, daß diese Art Textkritik nicht bloß unbefriedigt lassen mußte, sondern sich so festfuhr, daß eine nutzbringende weitere Verfolgung dieses Weges nicht mehr geraten und ein anderer Weg auch nicht mehr gangbar erschien.

Demgegenüber muß heute die Forderung erhoben werden: bei verdorbenen Texten darf nicht ein vorgefaßter Sinn eine freie Behandlung des vorhandenen hebr. Textmaterials bestimmen, sondern aus dem vorhandenen Konsonantenbestand

muß auf streng kritischem Weg der ursprüngliche Sinn eines verdorbenen Textes eruiert werden. Dabei darf nicht ein jotha des Bestandes verlorengehen, da jeder Kenner alten Handschriftenmaterials weiß, daß kein Strich umsonst gemacht wurde. Die Septuaginta gibt nur für den vormasorethischen Text eine teilweise Kontrolle an die Hand, teilweise insofern, als die Septuaginta selbst an verdorbenen Stellen vor Auslassung von Buchstaben (ja Wörtern und Sätzen) nicht zurückschreckte, um eine Texterleichterung zu schaffen. Nur ein sehr eingehendes Studium der Eigenheiten der alten Septuaginta-Übersetzer bei verdorbenem Text vermag hier vor verhängnisvollen Schlußfolgerungen zu bewahren und den hervorragenden Wert der hebr. Konsonantenüberlieferung sicherzustellen. Die moderne Kritik ist denn auch in weitem Umfang schweren Irrtümern verfallen, da sie den „hebr. Text" der Sept. zur Eruierung des Urtextes benützte. Besonders sind es die Auslassungen und Einschübe in G, die völlig falsche Beurteilung gefunden haben und darum zu unbrauchbaren textkritischen Rekonstruktionen führten. Daß es sich dabei um das kritische Verhalten der G gegenüber vorseptuagintarischen Verlesungen handelt, soll eigens hervorgehoben werden; denn es liegt exegetisches Unvermögen der alten Übersetzer vor, mit der verdorbenen Lesung etwas anzufangen. Demgemäß war es unberechtigt zu sagen: „streiche mit G", „ergänze mit G" etc., geringe Ausnahmen (Dittographie, Haplographie) abgesehen. Bei der Untersuchung der ältesten Textlage ergibt sich darum nach sorgfältiger Prüfung, daß es buchstäblich wahr ist, was der ausgezeichnete Exeget der antioch. Schule, der hl. Chrysostomus, einmal schreibt: εν ταις Θειαις γραφαις ιωτα ἓν ἢ μιαν κεραιαν ουκ αζημιον παραδραμειν χρη[1]. In der Tat, darin lag der Fehler moderner Kritik, daß man nicht kleinlich war mit dem Textbestand; das konnte nicht „ungestraft" bleiben.

An einigen Beispielen vorseptuagintar. Textfehler, die den Sinn eines Textes verhindern, sei die Trefflichkeit der materiellen Überlieferung aufgezeigt. In 2 Sm 24, 17 ff wird

[1] cf. Alfons Schulz-Breslau in ThR 33 (1934), 9.

erzählt, daß David von dem Jebusiter Arawna die Tenne kaufen will, um Jahve daselbst einen Altar zu erbauen. Da der Jebusiter den Wunsch des Königs hört, bietet er ihm bereitwilligst die Tenne mitsamt dem toten und lebenden Inventar umsonst an. Gleichwohl nimmt der König das Geschenk nicht an, sondern fordert Nennung des richtigen Kaufpreises, er wolle Jahve keine kostenlose Brandopfer darbringen. Es mag scheinen, daß in der letzten Angabe die Begründung für des Königs ablehnendes Verhalten gegeben sei. Aber der Ablehnung geht in V 23 folgender merkwürdige Satz voraus: ,,Das Ganze schenkte Arawna der König dem König (הַמֶּלֶכ לַמֶּלֶכ), und es sprach Arawna zum König: Jahve, dein Gott, möge an dir Gefallen haben (יִרְצֶךָ).“ Die sicherlich nicht ursprüngliche Lesung אֲרַוְנָה הַמֶּלֶכ לַמֶּלֶכ (Arawna, der König dem König) hat in alter Zeit damit Lösung gefunden, daß G das schwierige המלכ ausließ und bloß Ορνα τῳ βασιλει wiedergab. In heutiger Zeit behilft man sich dadurch, daß ארונה ersetzt wird durch עֶבֶד אֲדֹנִי, so daß man erhält: ,,Das Ganze schenkte der Diener meines königlichen Herrn dem König.“ Abgesehen davon, daß ארונה und אדני deswegen nicht so ganz leicht wechseln, weil ה י nicht im Tausche stehen —, der Einschub von עֶבֶד (Diener) hinter נָתַן bleibt ohne jede technische Begründung, und ein beliebiges Wort einzuschieben, bloß weil man es eben braucht, ohne jeden nachweisbaren textkritischen Anhaltspunkt, ist eben eines jener unmöglichen Manöver, die nie Geltung und Wert haben können. Sie führen infolgedessen auch nie zu einer exegetisch restlosen Deutung, in unserem Falle zur Deutung des sonderbaren Wunsches des Arawna, den er mit seiner Schenkung verbindet: ,,möge Jahve, dein Gott, an dir Gefallen haben!“ An sich könnte ירצכ auch gefaßt werden: ,,möge Jahve, dein Gott, dich bezahlen!”, aber dann wäre sinngemäß ,,mich“ (statt ,,dich“) zu erwarten. In Wirklichkeit hängt die richtige Lesung ירצכ ab von der Wiedergewinnung der Stelle הַמֶּלֶכ, die ehedem מֵהֲלָכ (wegen einer Abgabe) gelautet hatte. הֲלָכ (ilku, akk, vgl. ba) bedeutet die ,,Auflage, Verpflichtung“, in alter Zeit spez. die ,,Unterhaltspflicht“ (der Eltern, früheren Besitzer) auf einem Anwesen.

Nunmehr wird klar, daß ירצכ älterem יִצְרֹכ entspricht: ,,er soll die Verpflichtung übernehmen", vgl. nh. צרכ ,,verpflichtet, genötigt s." Demgemäß bietet der schlaue Arawna ein belastetes Gut David an: Das Ganze schenkte Arawna wegen einer Auflage dem König, und Arawna sprach zum König: Möge Jahve, dein Gott, die Verpflichtung übernehmen." Nun wird auch Davids Antwort in V. 24 verständlich: ,,Da sprach der König zu Arawna: ,,Nein, ich möchte es von dir um einen richtigen Preis kaufen, und ich will Jahve, meinem Gott, nicht kostenlose Brandopfer darbringen." So kaufte denn David die Tenne und die Rinder für den Betrag von 50 Ṡeḳeln." Wenn man weiß, daß die alte Wirtschaft mit hoher Verzinsung (25 bis 33% in der Hammurabi-Zeit) rechnete, so begreift man sehr wohl die Abneigung Davids, eine ilku-Pflicht zu übernehmen; so setzt er denn List gegen List und erklärt dem ,,großmütigen" Stifter Arawna ebenso ,,großmütig", er nehme nichts geschenkt für Jahve; keiner spricht vom eigentlichen Grund des Geschenkes bzw. der Ablehnung desselben!

Unser Wort הֲלָכ (,,Pflicht)abgabe" steckt noch öfters im alten hebr. Text, z. B. 3 Rg 7, 51 in der Aufzählung der Weihgaben, die Salomo in den neuerbauten Tempel bringt; hinter der zusammenfassenden Aufzählung: ,,das Silber und das Gold" folgt die sonderbare Angabe וְאֶת הַכֵּלִים (und die Geräte), die doch schon in dem allgemeinen Verzeichnis von Gold und Silber einbeschlossen sind. Auch G hat diese Lesung schon angetroffen und sie für unzutreffend angesehen; in ihrer Technik hat sie sich ihrer erwehrt und dafür και παντα τα αγια Σαλωμων (und alle Weihegaben Salomons) eingesetzt. G beweist damit ein ausgezeichnetes Verständnis für die Sinnlosigkeit der Lesung ואת הכלים, läßt aber auch gleichzeitig ihr Unvermögen erkennen, die alte Originallesung wieder zu eruieren. Statt ואת הכלים lautete die alte Form וְאֶת הָהֲלָכִים (und die Abgaben), womit für 3 Rg 7, 51 folgender Sinn gewonnen wird: ,,Als nun alle Arbeiten, die König Salomo für den Tempel hatte machen lassen, vollendet waren, brachte Salomo die Weihgaben seines Vaters David hinein; das Silber und das Gold und die sonstigen Beisteuern brachte Salomo in die Schatzkammern des Tempels Jahves." Im Gegensatz zur obigen Stelle hat G hier das kri-

tische Wort nicht einfach fallen lassen, sondern durch einen sinngemäßen Passus zu ersetzen versucht.

Zu einem weiteren הָלְכ in Jes 30, 5 vgl. BZ XXI. S. 16. In 1 Sm 30 wird von dem Kriegszug Davids erzählt, den er mit seinen 600 Mann unternahm und der ihm reiche Beute brachte. Nach Ṣiḳeleg, seiner Stadt, zurückgekehrt, schickt er gemäß V. 26 ,,von der Beute an die Ältesten Judas'' (seines Stammes) לְרֵעֵהוּ (seinem Freunde), indem er sprach: Siehe, da habt ihr ein Geschenk von der Beute der Feinde Jahves!" G liest לרעהו και τοις πλησιον αυτου, das wäre וּלְרֵעָיו, eine technisch ganz unmögliche Korrektur, genau so unmöglich wie das von den Modernen heute übernommene לְעָרֵיהֶם (in ihre Städte). Letztere Korrektur ist veranlaßt durch die Tatsache, daß eine Liste von Städten nachfolgt, wohin David Beuteanteile geschickt hat. Wenn man nun exegetisch gar nicht in Zweifel sein kann, was David mit seinem Geschenk anstrebte, nämlich gute Verbindung mit seinen Stammesgenossen zu halten (mit Juda), da er außer Landes weilen muß, so scheint davon doch nichts im Texte zu stehen. Und dennoch steckte gerade dieser Gedanke in unserer Stelle, denn לרעהו ist nichts anderes als altes לְרָעוֹה, ,,um den Verkehr aufrecht zu halten", so daß V. 26 lautete: ,,Als aber David nach Ṣiḳeleg zurückkam, sandte er einen Teil der Beute an die Ältesten Judas, um in Verkehr zu bleiben, mit der Botschaft: Hier habt ihr ein Geschenk von der Beute der Feinde Jahves!" Abgesehen von der Sinnwidrigkeit unserer Lesung לרעהו ist die technisch unzulässige Fassung derselben in G ein sicheres Zeichen für die Notwendigkeit der Rekonstruktion, die aber die einfachste Gestalt haben muß, da es sich um einen ganz alten, vorseptuagintarischen Fehler handelt.

Ähnlich einfach liegt eine Verlesung in Jer 1, 15, wo der Prophet Jeremias den Einwohnern von Jerusalem wegen der von Norden her drohenden Katastrophe ein Gotteswort verkünden soll; (die Bewohner des Landes und Jerusalems) ,,kommen und jeder setzt seinen Stuhl nieder am Eingang der Tore von Jerusalem und auf all seinen Mauern ringsherum" mit der weiteren Bemerkung וְעַל כָּל עָרֵי יְהוּדָה ,,und wider (auf) alle

Städte Judas“ (και επι πασας τας πολεις Ιουδα). Dieser Zusatz hat die exegetische Auffassung dahin beeinflußt, daß auch im vorausgehenden Vers gefaßt wurde „und wider alle ihre Mauern ringsum“. Die Unsicherheit der Exegese wird noch erhöht durch den anscheinenden Doppelausdruck מִשְׁפְּחוֹת מַמְלְכוֹת (die Geschlechter, Königreiche); da G מִשְׁפְּחוֹת nicht übersetzt hat, so hat man modern daraus in völliger Verkennung der alten „textkritischen“ Methode den voreiligen Schluß gezogen, der ältere hebr. Text habe diese Lesung überhaupt nicht geführt. Das Gegenteil ist richtig; gerade משפחות gab dem alten Text die richtige Note. Daß man mit der Streichung von משפחות sich nicht hätte beeilen sollen, zeigt gerade die anschließende unmögliche Konstruktion מַמְלְכוֹת צָפוֹנָה „Königreiche nordwärts“, das G sehr unsicher wiedergibt τας βασιλειας απο βορρα της γης. BH verfällt einer Täuschung, wenn sie glaubt, G rekonstruieren zu dürfen (לְכֹל) מַמְלְכוֹת מִצָּפוֹן הָאָרֶץ; technisch kommt eine solche Wiederherstellung nie in Frage, und G hatte infolgedessen nie eine derartige Lesung, sondern hat sich wie durch die Streichung von משפחות, so auch durch die verschleiernde Übersetzung des anscheinend sinnlosen צָפוֹנָה (nach Norden) zu behelfen versucht. In Wirklichkeit ist am ganzen Text nichts zu streichen und nichts zu ändern, sondern G und die Späteren sind lediglich durch eine defekt. Schreibung getäuscht worden: מַמְלְכוֹת ist nämlich ursprüngliches מְמֹּלְכוֹת, „wegen der Wegführungen“, von einem מוליכה bzw. מוֹלְכָה, „Wegbringung“, ein Wort, das G in der Schreibung מולכה zu Jes 35, 8 bezeugt. Nunmehr ergibt sich, daß משפחות mit Recht im Texte steht (als מִשְׁפָּחוֹת) und daß weiterhin צָפוֹנָה (nach Norden) ausgezeichnet sich erhalten hat. 15 a lautete demnach: „Denn siehe, ich rufe herbei alle Geschlechter wegen der Wegführungen nach Norden, spricht Jahve.“ Damit wird auch der Charakter der Versammlung vor den Toren von Jerusalem eindeutig festgelegt, und die Fassung: „und wider alle Städte Judas“ erscheint als Fremdkörper. In der Tat ist nun עָרֵי יְהוּדָה (Städte Judas) alter Schreibfehler für עֲרָיֵי הוֹדָהּ, so daß wir erhalten: „und auf all ihren (= Jerusalems) prächtigen (freien) Plätzen“; עָרֵי, campus apertus (arb ʿrj); es sind

gemeint die freien Lustplätze vor den Stadttoren, von denen gelegentlich auch sonst die Rede ist, spez. anläßlich großer Versammlungen, die ja in den engen Gassen und Plätzen der palästinensischen Städte gar nicht abgehalten werden konnten. Vgl. nun den Kontext: 14. ,,Und es sprach Jahve zu mir (= Jeremias): ,,Vom Norden wird angefacht das Unheil über alle Einwohner des Landes; 15., denn siehe, ich rufe herbei alle Geschlechter wegen der Wegführung(en) nach Norden, spricht Jahve, und sie sollen kommen und jeder setze seinen Stuhl nieder am Eingang der Tore von Jerusalem und auf all seinen Mauern ringsherum und auf all seinen prächtigen Lustplätzen. 16. Und ich kündige ihnen meinen Rechtsspruch wegen all ihrer Bosheit, daß sie mich verlassen und fremden Göttern geräuchert und die Werke ihrer Hände angebetet haben. 17. Und du, gürte nun deine Lenden, steh auf und sprich zu ihnen alles, was ich dir auftrage!" Jeremias muß also im Auftrag des Herrn ein großes Thing vor den Toren von Jerusalem einberufen und die Botschaft Gottes an die Bevölkerung (vertreten durch die Geschlechter) vermitteln. Im ganzen Text ist demnach nur ערי יהודה (für עֲרֵיְ הוֹדָה) irrig überliefert, und gerade das dürfte durch die Mißdeutung des defekt. geschriebenen ממלכוה veranlaßt sein; mit anderen Worten der ganze Konsonantenbestand ist durchaus intakt überliefert. Zwar mag man einwenden, statt עָרַי (freier Platz) wäre bh. der terminus עָרָה, ,,freier Platz" zu erwarten, der Jes 19, 7 begegnet: עָרוֹת, ,,nackte Flächen" mit anschließendem עַל יְאוֹר ,,am Nil". Indes der exegetisch unwahrscheinliche Ausdruck kann kaum jemals die zutreffende Lesung gewesen sein; auch G weiß nichts davon, sondern liest im Gegenteil και το αχι το χλωρον, setzt also grünende Fluren am Nil entlang voraus, was zweifelsohne wesentlich sinngemäßer erscheint. Es ist dem Zusammenhang nach vom Vertrocknen der ägyptischen Ströme die Rede und im Anschluß daran von den mißlichen Folgen dieser Katastrophe für die entsprechenden Gewerbe. Nun ist gerade unsere Stelle 7 a besonders schwierig, denn die Wendung עָרוֹת עַל יְאוֹר עַל פִּי יְאוֹר, ,,nackte Flächen am (auf dem) Strome am Ufer (Mündung) des Stromes" ver-

bindet sich schlecht mit 7 b; „und jegliche Saat am Nil verdorrt (יִבַשׁ = יָבֵשׁ so G!), wird verweht und ist nicht mehr". Für עָרוֹת עַל יְאוֹר hat man eine Reihe von Vorschlägen gemacht, die nur soweit von Wert sein können, als man mit G zu operieren versuchte. Von G glaubt man nun, daß sie וְאָחוּ עַל פִּי יְאוֹר (und das Riedgras am Ufer des Nils) gesehen habe. Da man allgemein annimmt, daß עַל יְאוֹר nur eine „Verschreibung" für das nachfolgende עַל פִּי יְאוֹר darstelle, so berücksichtigt es keine moderne Übersetzung. Aber gerade die Annahme עָרוֹת sei in G als וְאָחוּ gesehen worden, scheidet technisch aus; G hatte im Gegenteil nur dieses eine Wort noch richtig gesehen als יְרִעוֹת (arundineta, arb. jrîʿah), während sie den Rest עַל יְאוֹר עַל פִּי יְאוֹר genau so hatte wie der heutige Text und damit genau so wenig anzufangen wußte wie die heutige Exegese, und sich darum kurzerhand (genau wie heute) das עַל יְאוֹר als überflüssig schenkte. Aber eben der Umstand, daß עַל יְאוֹר absolut entbehrlich erscheint, ja eher als störend empfunden werden muß, zwingt den Textkritiker, die Frage zu untersuchen, warum es dennoch im Texte sich findet. Daß ein späterer Autor eine Freude daran finden konnte, einen ursprünglich durchaus sinnvollen Text durch eine solche zwecklose Bemerkung zu stören, liegt nicht nahe. Die berühmte Glossentheorie versagt (übrigens nicht bloß hier) deswegen, weil ja noch in der Lesung von G gar kein Anlaß zur Glossierung war; im übrigen geht unsere „Glosse" oder „Zusatz" schon in die Zeit vor G und hat ja sie auch schon in Verlegenheit gebracht (beachte die unsichere Übersetzung in G). Demgemäß muß der Konsonantenbestand von על יאור על פי יאור gehalten werden, zumal für die Behauptung einer Dittographie die Gleichheit nicht vollständig genug ist. Da es sich um einen alten vorseptuagintarischen Fehler handelt, ist die Lösung denn auch einfach genug; lies statt עַל פִּי יְאוֹר älteres עִלְּפוּ יְאוֹר „machen ohnmächtig den Strom (Nil)"; beachte dazu, daß alle Verba (in den vorangehenden wie nachfolgenden V.) im Perfekt stehen und auch יִבַשׁ nach G richtig יָבֵשׁ zu fassen war. Demnach lautete V. 7. „Binsenfelder (G) auf dem Strom ersticken den Strom, und alle Aussaat am Strome verdorrt

(G), wird verweht und ist nicht mehr.“ Im übrigen sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß Auslassung von Wörtern in G (wie עַל יְאוֹר) immer ein Zeichen von alten Textfehlern ist, genau so wie abweichende Vokalisierung (hier יִבַשׁ G יָבֵשׁ), eine Textbehandlung, die mehr auf exegetischem als auf textkritischem Gebiet liegt, die aber einen wesentlichen Bestandteil der alten intentierten Textkritik bildete; nur in ganz geringem Umfang wagte man sich direkt an den hebr. Konsonantenbestand und das in den bescheidensten Formen, indem man für ר ד in Vorschlag brachte, oder י ו wechseln ließ (seltner schon כ ב), um aus einer mutmaßlichen Verlesung herauszukommen.

In der Tat ist ja die kritische Erhaltung des Textes entscheidend für die Fassung eines mehrdeutigen Wortes, und da die Mehrdeutigkeit ja die Regel ist, so erklärt sich gerade daraus die ungeheure Verbreitung der verschiedenen Vokalisierung; sie verbindet sich fast mit jeder Form einer Fehllesung und ist darum gewöhnlich der erste Fingerzeig vorhandener Textunordnung. Wo sie uns begegnet, darf also nicht achtlos daran vorübergegangen werden, wenn auch deswegen noch lange nicht ein Konsonantenfehler vorliegen muß; vgl. oben zu ממלכות in Jer 1, 15; immer aber ist ein faßbarer Grund zu abweichender Wortfassung vorhanden. Ob die Unsicherheit durch den lädierten Konsonantenbestand veranlaßt ist, muß dann die Untersuchung ergeben. Vgl. den dunklen Eingang zum Jonathanlied 2 Sm 1, 19, der viel untersucht wird und nie gelöst werden kann, wenn nicht der Grund aufgedeckt wird, warum הַצְּבִי, „der Schmuck“ in G als הַצִּבִי (στηλωσον) erscheint. Dabei ist gerade die Lesung in G bestimmt unrichtig; denn הַצִּבִי steht in Verbindung mit יִשְׂרָאֵל (Israel), das mask. Konstruktion verlangt, also הַצִּב (seq י) bzw. הַצִּיב oder הִצְּבוּ; das letztere scheidet wieder aus, weil nachher folgt עַל בָּמוֹתֶיךָ (auf deinen Höhen); die feminine Fassung hier zwingt dazu, auch die Gestalt הצבי festzuhalten. Wenn man modern statt הצבי ein הֶעָצְבִי (gräme dich) angenommen hat, so steht dem technisch nichts entgegen, da צ bei ע gerne ausfällt, aber die Feminform bleibt doch störend. Die Schwierigkeit wächst, wenn man den Parallelvers 25 beizieht:

„Wie sind Helden gefallen mitten im Kampfe,
„Jonathan auf deinen Höhen (!) erschlagen.“

Was soll hier עַל בְּמוֹתַיִךְ mit femin. Suffix ohne jede nähere Beziehung (das mask. „Israel“ fehlt hier ganz)? Gerade von hier aus muß darum die Wiedergewinnung der alten Lesung versucht werden, denn על במותיך kann unmöglich original sein, obgleich es schon durch alle Texte läuft (G επι τα ὑψη σου). In der Tat ist es entstanden aus עֶלֶב תּוֹמְכִי, „das Beispiel, das mich aufrecht hält (hielt)“. Das Wort עֶלֶב (arb ʿalb) bedeutet ganz allgemein „Zeichen, Bild“, und zwar im S. v. „Vorbild“ wie „Warnungszeichen“, und steckt in einer Reihe von Verlesungen. Damit nun löst sich nicht bloß V. 19 הַצְּבִי als nomen mit Suff. der 1. Prs. von einem הַצָּב arb. hḍb II „den Charakter eines Kindes formen“ (vgl. Belot, Freytag), הַצָּבִי „mein Charakterbildner“, sondern es erhält auch V. 18 wieder seinen Sinn: „um zu lehren die Söhne Juda קָשֶׁת“. Daß G dieses קשת unübersetzt ließ und daß es darum modern von der Kritik ebenfalls gestrichen wird (B H, KB u. a.), erweist sich als unberechtigt; denn was Jonathan für David in seiner Jugend war, ein Beispiel der Charakterstärke, das will auch David mit seinem Lied bei der judäischen Jugend erreichen. Demgemäß erhalten wir folgenden Text: 17. „Da stimmte David auf Saul und seinen Sohn Jonathan folgendes Klagelied an, 18. und er sprach (es), um die jungen Judäer Starkmut zu lehren. Siehe, es ist verzeichnet im Buch des Helden:

19. Mein Erzieher, o Israel, das Vorbild, das mich hielt, ist erschlagen!
was sind doch für Helden gefallen!
20. Gebt keine Kunde nach Gath,
meldet's nicht in den Gassen Askalons,
daß sich nicht freuen der Philister Töchter,
nicht jubeln der Unbeschnittenen Töchter!“

Auch V. 25 paßt nun trefflich in den Text:

25. Wie sind Helden gefallen mitten im Kampfe;
Jonathan, das Vorbild, das mich hielt, ist erschlagen!
26. Er ist mir weh um dich, mein Bruder Jonathan;
wie warst du mir so hold;

wundersam hat sich mir deine Liebe erwiesen,
mehr als Frauenliebe!

27. Wie sind doch Helden gefallen
und ward zunichte das Rüstzeug der Schlacht!“

Beachte, daß הַצְּבִי sich der alten Lesung nun viel näher stehend erweist als G: הַצְּבִי (gegen הַצְּבִי).

Ein anderes Beispiel, das wegen des Wortes עֲלֵב hier angeschlossen sei, läßt den Fall erkennen, wo eine gemeinsame etymologische Fehldeutung von G bis zur modernen Textauffassung reicht, weil eben der Text als solcher einen Fehler enthält. עֵדָה kann „Gemeinde“ und „Gebot“ bedeuten; nun findet sich Jer 6, 18: „Höret, ihr Heidenvölker, und wisse, Gemeinde (וּדְעִי עֵדָה), das was bei ihnen (אֶת אֲשֶׁר בָּם), höre, du Erde“; zweifellos ist der Satz nicht in Ordnung, und man hat dementsprechend eine Reihe von Korrekturen in Vorschlag gebracht, z. B. הַגּוֹיִם (ihr Völker) in הַשָּׁמַיִם (ihr Himmel), um einen Gegensatz zu „du Erde“ zu erhalten. Abgesehen von der technischen Unmöglichkeit einer solchen Rekonstruktion, ist damit nicht viel erreicht, denn „höre du Erde“ hält man trotzdem noch für ergänzungsbedürftig, ohne zu wissen, was man ergänzen soll. Nach der heutigen Textlage ist auch „höre du Erde“ sicherlich unvollständig; aber ein Urteil über die Ergänzung wie über den Wert von הגוים ist erst möglich, wenn das seltsame וּדְעִי עֵדָה restlos geklärt ist. G gibt es *και οἱ ποιμαινοντες τα ποιμνια αυτων* (!), d. h. sie wußte mit dem Texte nichts anzufangen und probierte es mit Wechsel ד ר[1], weil ein Plur. wegen גוים wahrscheinlicher schien; sie las also וְרֹעֵי עֵדָה. Wie immer bei diesen alten Fehlern ist die Lösung sehr einfach gelagert: וּדְעִי עֵדָה entsprach ehemaligem עוּדִי עֵדָה (mein Bestimmen eines Gebotes), also: „meine genaue Bestimmung“ denn עֵדָה geht etym. ebenfalls auf עוּד zurück und hat mit עֵדָה „Gemeinde“ gar nichts zu tun. Damit ergibt sich für 18a: „Höret, ihr Heidenvölker, meine genaue Bestimmung“; nun wird aber auch der Nachsatz klar: אֲשֶׁר gehört

[1] Verblüffende Beispiele für ein solches textkritisches Verfahren lassen sich in größerer Zahl nachweisen.

zu den zahlreichen Beispielen der Verlesung für ursprüngliches אֶשֶׁר (nh. אִשּׁוּר) „Bekräftigung, Beteuerung", das G selber einmal noch richtig gesehen hat (Jes 47, 15), so daß der Nachsatz lautete אֶת אֶשֶׁר בָּם: „die Beteuerung wider sie höre, du Erde!" Der Parallelismus in unserem Satz ist demnach wieder aufgedeckt, ohne irgendeine Ergänzungsnotwendigkeit; nur durch die Umstellung (ורעי = עורי) eines sicher korrupt überlieferten Wortes läßt sich die Originallesung gewinnen, wobei gerade einerseits der Ausdruck עֵדָה eine andere Bedeutung gewinnt, andererseits אֲשֶׁר eine andere Vokalisation fordert. Der Zusammenhang läßt auch klar werden, daß גּוֹיִם am rechten Platze ist. Die Gewinnsucht, die in Israel steckt „vom Jüngsten bis zum Ältesten", und der Betrug, der von Priestern und Propheten getrieben wird (V. 13), führt zu unverantwortlichem Leichtsinn. 14. „Den Schaden an meinem Volke heilen sie auf leichtfertige Art, indem sie rufen: „Heil, Heil!" Wo (וְאֵין = G וְאַיִן) aber ist Heil? 15. Zuschanden werden sie, weil sie Greuel verübten, wenngleich sie gar nicht mehr erröten können, wenngleich sie keine Scham mehr empfinden. Mögen sie gleich den Riesen stark tun (כַּנֹּפְלִים „unter den Fallenden" = כַּנְּפִלִים ; entsprechend das Verbum; cf. arb. nafal), zur Zeit, da ich sie heimsuche, werden sie straucheln, spricht Jahve. 16. So spricht Jahve: „Stellt euch hin an die Straßen und schauet und forscht nach den Pfaden des Heiles (עוֹלָם, „Ewigkeit" = שָׁלוֹם), welches wohl der Weg zum Guten sei, und wandelt darauf, daß ihr Ruhe findet für eure Seele!" Sie aber sagen: „Wir gehen (ihn) nicht!" 17. Und ich bestimme als Warnungszeichen (עֲלֵיכֶם „wider euch" = עֲלָבִים)[1] solche, die predigen (צֹפִים „Wächter" = יַצְפִּים arb. wṣf praedicavit)[2]: „Merket auf den Schall der Trompete!" Doch sie sagen: „Wir merken nicht auf!" 18. Daher höret, ihr Heidenvölker, meine genaue Bestimmung, die Beteuerung betreffs jener 19. vernimm, du Erde! „Siehe, ich

[1] עליכם, „wider euch" ist fehl am Platze, da im Nachsatze wiederum folgt: „sie aber sagen".

[2] Wegen der nicht ganz klaren Textlage von heute sieht man sich gezwungen, hinter צֹפִים (Wächter) ein וָאֹמַר (und ich befahl) einzuschieben, um den Text flüssiger zu gestalten (vgl. KB u. a.).

will Unheil bringen über dieses Volk als Zinsertrag aus seiner Abtrünnigkeit (מַחְשְׁבוֹתָם, „ihrer Anschläge“ = G αποστροφης αυτων d. i. מְהַשְּׁבוֹתָם); denn sie haben auf meine Worte nicht geachtet und meine Weisung, auch sie verwarfen sie.“

Wie geringfügig solche vorseptuagintar. Fehler sein können und dabei doch der Deutung des Textes ernste Schwierigkeit bereiten, mag man an einem Beispiel wie Ct 2, 14 ff ersehen. Der liebende Bräutigam geht, im prangenden Frühling seine Braut besuchen. Angesichts der sprossenden, duftenden Blumenpracht sucht er seine Braut zu sich ins Freie herauszulocken:

„Komm doch, meine Taube in den Felsenlöchern,
in der Nähe der Stadtmauer[1]!
Laß mich schauen dein Antlitz,
laß mich hören deine Stimme!
Denn deine Stimme ist lieblich,
und dein Antlitz ist gar hold.“

Darauf gibt nun V. 15 eine Antwort, die befremdend wirkt:

„Fangt für uns Füchse,
kleine Füchse zwar,
die Weinberge zerstören etc.“

Man ist in Zweifel, wer überhaupt die Antwort gibt, die Braut oder ein Mädchenchor, wie denn KB unsere Verse als „Stoßseufzer der Mädchen“ charakterisiert und darunter die „exegetische“ Erläuterung setzt: „Nichts kann einem bayrischen Schnadahüpfl ähnlicher sehen als dieses Liedchen von vier zweihebigen Zeilen. Man kann es natürlich wörtlich verstehen; aber ohne jeden Zweifel bezeichnet der Weinberg hier wie an so vielen Stellen des Buches die Reize des jungen Weibes und wird das Liedchen den jungen Mädchen schalkhafterweise in den Mund gelegt als Klage über die Verwüstungen, die die Ehe darin anrichtete.“ Nichts könnte dem Sinne unserer Stelle im Original weniger entsprechen als diese absolut oberflächliche „Exegese“. Denn nicht vom Ehestand ist die Rede, sondern

[1] בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה, „im Versteck des Steiges“ gibt G mit εχομενα του προτειχισματος d. i. בְּסַתַר הַמְּגֻדֵּרָה (in der Nachbarschaft der Stadtmauer bzw. des Gemäuers), προτειχισμα ist die äußere Stadtmauer und begegnet im gleichen Sinn und gleicher Etymologie auch Ez 38, 20.

hier wie in den nachfolgenden Kapiteln ist die Darstellung eines reinen bräutlichen Verhältnisses zwischen den beiden Liebenden Gegenstand des Liedes. Erst 8, 5 wird der eheliche Zusammenschluß der beiden Liebenden angedeutet:

,,Unter dem Apfelbaum hab ich dir's angetan[1],
,,wo deine (eigene) Mutter mit dir in Wehen kam,
,,wo in Wehen lag, die dich gebar.

Die Fehldeutung von V. 15 geht lediglich auf die alte Fassung von אֶחֱזוּ (fanget) für אַח זוּ (ach dies) zurück. Damit erhält man eine recht eindeutige Antwort der Braut selber auf die Aufforderung der Geliebten, ihre Stimme hören und ihr Antlitz schauen zu lassen:

,,Ach, das sind für uns Füchse,
kleine Füchse zwar,
die aber Weinberge zerstören,
und unser Weinberg ist doch in Blüte!"

Es ist also eine Absage an den Bräutigam, hinauszugehen. Gerade dieses Moment der bräutlichen Zurückhaltung gegenüber dem von Herzen Geliebten ist es, was das Lied in der ältesten Form immer wieder betonte, so daß geradezu die Predigt der Reinheit vor der Ehe, das keusche Verhältnis der liebenden Brautleute der eigentliche Sinn des Hohenliedes war. Das kommt dann noch einmal deutlich zum Ausdruck in 8, 8, da die jungen Eltern sich besorgt die Frage vorlegen angesichts des ,,Schwesterchens", das sie nun haben: ,,Was werden wir mit unserer Schwester machen, am Tage, da man sie einmal anspricht? . . ." Auf den Vergleich mit der Mauer (= Unzugänglichkeit) und der Türe (Leichtfertigkeit) antwortet die Kleine:

,,Bin ich einmal eine Mauer
und sind meine Brüste gleich Schreinen,
dann erscheine ich mir selber (בעיניו = בעֲניי)
als eine, die Heil bringt."

---

[1] עוֹרַרְתִּיךָ ἐξεγειρα σε wird der Braut in den Mund gelegt, während Anfang von V. 5 und dazu V. 8 vom Bräutigam gesprochen wird. Lies עוֹלַלְתִּיךָ, ,,ich habe dir's angetan", das dann sinngemäß ebenfalls aus dem Mund des Bräutigams stammt. Gleichzeitig erhält damit auch der Hinweis auf die Stätte der Geburt der Braut seinen tieferen Sinn.

Die Kleine wird also einmal ebenso wie ihre Mutter eine unzugängliche Mauer sein und damit dem, der sie zum Weibe nimmt, Glück und Heil bringen.

Bei der Wiederherstellung eines verdorbenen Textes ist immer zu beobachten, daß eine Rekonstruktion technisch möglich sein muß; diese Regel gilt natürlich für alle Zeiten, also auch für die G-Zeit. Wenn darum G anscheinend oder wirklich eine andere hebr. Lesung bezeugt, so muß der Grund aufgezeigt werden, und G hat in diesem Falle eben exegetisch sich zu behelfen versucht. Vor allem darf aber dann auch von dem vorhandenen Konsonantenbestand nichts gestrichen oder hinzugefügt werden, abgesehen von den oben angedeuteten Fällen der Haplographie oder Dittographie.

Eine solch unmögliche Lesung bietet G z. B. 1 Sm 2, 1 im ersten Vers des Annaliedes:

Es jauchzt mein Herz durch Jahve
Hoch ist mein Horn in Jahve (ביהוה).

G faßt das 2. ביהוה sehr plausibel εν Θεῳ μου, und die moderne Kritik besinnt sich keinen Augenblick, „mit G" als alte Lesung באלהי in den Text zu setzen. Und doch scheidet ein solches Verfahren aus, denn technisch können beide Formen, ביהוה und באלהי nicht wechseln. Wenn darum wirklich באלהי im alten Text zu lesen gewesen wäre, so müßte man fragen: wie wäre ein späterer Abschreiber dazu gekommen, diese durchaus sinnvolle alte Lesung durch eine dem biblischen Sprachgefühl (dem Parallelismus) so wenig zusagende Gleichartigkeit zu ersetzen? In Wirklichkeit liegen die Dinge umgekehrt: G hat die alte, bereits vorliegende Form ביהוה exegetisch durch eine sinngemäße Übersetzung zu beseitigen gestrebt, ohne mit technischen Möglichkeiten zu rechnen. Damit hat sie aber im Grunde den Versuch aufgegeben, die eigentliche alte, technisch mögliche Lesung zu suchen. Statt ביהוה stand nämlich ehedem כִּי חָנָה im Texte, so daß unser Satz lautete:

„Es hat sich geschwellt (G) mein Herz in Jahve,
mein Horn sich erhöht, weil er gnädig war.
Weit aufgetan ist mein Mund über meine Hilfe;
denn ich kann mich freuen an deiner Hilfe.

הנה „gefällig = gefällig sein." (nh. ja) ist ein in den alten Texten viel vertretenes Wort; עָלַץ gibt G mit εστερεωθη und meint dabei ein Verbum עלץ, arb. ṛlẓ. (intumuit).

Man könnte vielleicht versucht sein, auf ψ 104, 16 hinzuweisen, wo der Ausdruck עֲצֵי יהוה (Bäume Jahves) in G mit τα ξυλα του πεδιου dargestellt wird. Die moderne Kritik hat nicht gezögert, daraus den Schluß zu ziehen, daß G statt יהוה ein שָׂדַי (Feld) gesehen hätte und dieses sogar als verkanntes שַׁדַּי zu nehmen wäre. Der Grund liegt darin, daß man einen terminus Gottes erwarten möchte, weil im Nachsatz „die Zedern des Libanon, die er pflanzte" Gott als Subjekt zu fordern scheint. Gleichwohl ist der Ersatz von יהוה durch שָׂדַי nicht diskutabel (aus technischen Gründen), womit natürlich auch der Gleichsatz שָׂדַי — שַׁדַּי hinfällig wird, der übrigens gar nicht wahrscheinlich ist, weil die G bei ihrem unverdorbenen Feingefühl für exeget. Fragen sicherlich gewußt hätte, daß שַׁדַּי gemeint sein muß, denn auch sie hatte schon den gleichen Nachsatz אֲשֶׁר נָטָע, ἁς εφυτευσεν. G las also für יהוה gar nicht שׂדי, sondern ein Wort, das keine andere Übersetzung als πεδιον zuließ, mit andern Worten, sie las רַהְוָה, arb. „Talgrund, Wiese" (im Gegensatz zum Libanon). Damit wird wahrscheinlich, daß auch im Nachsatz unser אֲשֶׁר נָטָע nicht ursprünglich ist; deswegen hat man ja nachträglich aus רהוה ein יהוה geformt, um das fehlende Subjekt zu finden. Lies darum אשר נטע als נֶאֱשַׁר נֶטַע (praec. נ!), „das Vorzüglichste an Gewächs". Das Wort נאשר begegnet sehr oft in den alten Texten, nur ist er heute immer durch die naheliegende Form נִשְׁאָר (der Rest) dargestellt. Nunmehr ergibt sich für ψ 104, 15:

„Gesättigt werden die Bäume des Talgrundes (G),
„die Zedern des Libanon, das Erlesenste an Wuchs."

Unser Wort רהוה, „Talgrund" war durchaus nicht vereinzelt! Andere Zeichen der Unsicherheit im Annalied läßt uns G erkennen, z. B. V. 3: „Redet nicht immerzu Übermütiges, Übermütiges (גְּבֹהָה), es kommt Frechheit aus eurem Munde". G streicht von den zwei גבהה, die sich unmittelbar folgen, das zweite und findet damit den Beifall der ganzen modernen Kritik; daß sie zu יצא (es kommt hervor) dann das אַל von der

ersten Vershälfte zieht (μη ἐξελθάτω), wird heute ebenfalls allgemein übernommen, so daß man übersetzt:

„Redet nicht immerzu Übermütiges,
noch entfahre eurem Mund Vermessenes!"

Gegenüber dieser Fassung könnte man geltend machen, daß die einfache Herübernahme (ohne ו!) von אַל doch sprachlich etwas weitgehend ist. Doch ist das im gegebenen Fall nicht zu pressen; denn die Übernahme der G-Lesung beruht auf falscher Voraussetzung: גבהה[1] kann nämlich nicht gestrichen werden, es gehört vielmehr zur zweiten Vershälfte und ist durch einen kleinen Fehler in die heutige überflüssig scheinende Rolle gedrängt worden. גבהה יצא hatte ursprünglich גַּבַּה הוֹצֵא geheißen, so daß wir zwei genau entsprechende Versglieder erhalten: אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה

גַּבַּה הוֹצֵא עָתָק מִפִּיכֶם

„Redet nicht immerzu Übermütiges,
„Übermut fördert nur Frechheit aus eurem Munde!"

(Schluß folgt.)

Der geschichtliche Hintergrund des Büchleins der Klagelieder.

Von H. Wiesmann S. J., Frankfurt a. M., St. Georgen.

Von jeher hatte man als geschichtlichen Hintergrund der Dichtung, die als „Klagelieder des Jeremias" bezeichnet wird, Ereignisse des ausgehenden siebenten oder des angehenden sechsten Jahrhunderts betrachtet, sei es den Tod des Josias (608) oder den Untergang Jerusalems (587) oder beide zusammen. Ja in den letzten Jahrhunderten hatte sich die Ansicht ziemlich allgemein durchgesetzt, daß der Fall des Reiches Juda unter dem Könige Sedekias ausschließlich ihren Gegenstand bilde. Erst in den letzten Jahrzehnten wurden mehrfache Versuche gemacht, ihr (ganz oder teilweise) weit spätere Vorgänge der jüdischen Geschichte unterzulegen. Die Grundlagen und die Ergebnisse dieser Aufstellungen auf ihre Richtigkeit zu prüfen, ist die Aufgabe der folgenden Abhandlung.

I.

S. A. Fries[1] sieht in Kap. 1—3 zwar ein Klagelied auf den Untergang Jerusalems i. J. 587 und ist geneigt, dessen Verfasserschaft dem Propheten Jeremias zuzuschreiben. Dagegen bezieht er Kap. 4 und 5 auf die Makkabäerzeit, und zwar auf die Ereignisse der Jahre 170—167. Die Gründe, die ihn dazu bestimmen, sind folgende:

Mit dem Kap. 1—3 ist der Stoff (Fall des Reiches Juda) erschöpft. Nichtsdestoweniger kehrt aber in Kap. 4 und 5 dieselbe Klage über Jerusalems Zerstörung und das Elend der Gefangenschaft wieder. Zwischen Kap. 3 und 4 aber ist keine Verbindung vorhanden. Das zeigt klar, daß wir in Kap. 4 vor etwas stehen, was mit den früheren Liedern keinen Zusammenhang hat. — Will man nun an Jeremias' Verfasserschaft oder an der Nämlichkeit der Verfasser festhalten, so muß man wenigstens zu-

[1] Parallele zwischen den Klageliedern Kap. IV, V und der Makkabäerzeit. ZatW 13 (1893) 110—124. — Vgl. dazu M. Löhr, Sind Thr. IV und V makkabäisch? ZatW 14 (1894) 51—59.

geben, daß wir in Kap. 4 und 5 ein neues Klagelied vor uns haben, das unabhängig von Kap. 1—3 gedichtet worden ist. Nun kann jedoch Jeremias diese beiden Stücke nicht verfaßt haben, das zeigt unwiderleglich 4, 20; denn dann müßte der „Gesalbte Jahves" König Sedekias sein. Diesen aber konnte der Prophet nicht „unseren Lebensodem" nennen oder als den „Schatten" bezeichnen, in dem der Rest des Volkes unter den Heiden weiterzuleben hoffte. Denn das schließen seine sonstigen Äußerungen über ihn (Jer 21, 7; 27, 12—15; 34, 1—7; 37, 2. 17; 38, 14—23) völlig aus. Aber auch ein Zeitgenosse Jeremias' kann sie nicht geschrieben haben; denn 4, 13 zeigt, daß „der Skribent von denselben Gedanken über Propheten und Priester beseelt war" wie Jeremias. Er kann folglich in keiner günstigeren Stimmung gegen Sedekias gewesen sein, da dieser mit Propheten und Priestern gemeinschaftliche Sache machte. Man kann also Kap. 4 nicht auf die Begebenheiten des Jahres 587 deuten. „Aber dann ist in der Geschichte kein anderer Hintergrund für Kap. 4 zu finden als die Makkabäerzeit, wo Antiochus Epiphanes 175—164 im Lande der Juden herrschte und 168 einen Teil Jerusalems, besonders den Tempel und das umgebende Gebiet, eroberte und zerstörte. Kap. 4 gehört also der Makkabäerzeit an. „Der Gesalbte Jahves" (4, 20) ist der Hohepriester Onias III.; auf ihn können die Worte „er wurde in ihren Gruben gefangen" in ihrem vollen Umfang angewendet werden (vgl. 2 Makk 4, 23—38). Aber auch zu anderen Teilen des 4. Kap. liefern die Makkabäer-Bücher den treffendsten Kommentar." V. 1^a soll seine Erklärung in 1 Makk 1, 22 finden; V. 1^b in 4, 38; V. 5—8 in 1, 26. 40; V. 11. 16 in 1, 64; V. 13 in 2 Makk 4, 25. 48; 5, 6. V. 15 in 1 Makk 1, 57 f; 2 Makk 4, 14. 40—42. 50; V. 16 in 1 Makk 1, 37 f; 3, 51; V. 17 in 12, 13 f. 23; V. 19 in 1 Makk 2, 28; 2 Makk 5, 27; V. 21 f in 2 Makk 10, 15 ff. — Die Beweise für die makkabäische Entstehung des 5. Kap. werden den VV. 6 und 4 entnommen. In V. 6 könne „Assur" nicht = Babel sein, wie einige Ausleger wollen, sondern müsse nach Esdr 6, 22 die Perserherrschaft bezeichnen. Der Sinn der Zeile könne auch nicht sein: „Die einen begaben sich in die ägyptische Knechtschaft, die anderen unterwarfen sich Assur", sondern „man hatte sich der Herrschaft Ägyptens und Assurs (= Persiens) unterworfen, um in Ruhe und Frieden zu leben." Sie soll angeben, worin die Väter gesündigt hatten, und damit den Grund des jetzigen Unglücks darlegen. Ferner könne V. 4 nicht wörtlich verstanden werden; denn eine solche geschichtliche Tatsache lasse sich nicht nachweisen. Es solle vielmehr gesagt werden, daß das Volk von so unerhörten Lasten gedrückt war, daß es ihm schien, als ob es für jeden Wassertropfen und für jedes Stück Holz hätte bezahlen müssen. Aber bei der Eroberung Jerusalems im Jahre 587 sei keine besonders schwere Steuerlast zu tragen gewesen, wenigstens werde nichts derartiges erwähnt. Dagegen passe diese Schilderung vorzüglich auf die Herrschaft der Seleukiden und besonders auf Antiochus Epiphanes. Damals hätten unerhörte Steuern das arme Volk gedrückt, daß es ihm scheinen mußte, als ob es auch das Geringste zum Lebensbedarf — Holz und Wasser — hätte kaufen müssen.

Zunächst kann man das Büchlein nicht in die Teile Kap. 1—3 und Kap. 4 und 5 zerlegen. Die 5 Stücke bilden vielmehr ein planvoll angelegtes Ganzes, in dem Kap. 3, wie allgemein zugestanden wird, den Höhepunkt ausmacht und zu dem sich die vorhergehenden und nachfolgenden Stücke wie auf- und absteigende Stufen verhalten. Dieser planmäßige Aufbau ist nicht zu verkennen und schließt die von F. gewollte Zerreißung aus. Daß ferner mit Kap. 1—3 der Stoff erschöpft sei, ist unrichtig; Kap. 4 und besonders Kap. 5 bringt ja zahlreiche und wichtige Ergänzungen, die ganz oder doch teilweise neu sind. Der Stoff ist weder nach zeitlichen noch nach streng sachlichen Gesichtspunkten angeordnet, sondern mit einer gewissen Willkür (unter teilweisen Wiederholungen) auf die einzelnen Kapitel verteilt. Daher ergeben alle Stücke zusammengenommen von dem Zusammenbruch ein ziemlich abgerundetes Bild; ohne Kap. 4 und 5 aber würden uns wichtige Bestandteile fehlen. Dann ist zwischen Kap. 3 und 4 nicht mehr und nicht weniger Vermittlung als zwischen Kap. 1 und 2 sowie zwischen 4 und 5. Mit dem gleichen Recht wie F. könnte man daher sagen, daß wir in Kap. 2 oder 5 vor etwas stehen, was mit dem Früheren keinen Zusammenhang hat. Inhaltlich schließt sich Kap. 4 am engsten an Kap. 2, Kap. 5 aber an Kap. 1 an, keineswegs ist daher zuzugeben, daß Kap. 4 und 5 ein neues Klagelied bilden, das unabhängig von Kap. 1—3 entstanden ist; im Gegenteil, Kap. 4 und 5 sind im Hinblick auf Kap. 1—3 gedichtet worden. Nichts steht auch im Wege, für Kap. 1—3 und Kap. 4 und 5 denselben Verfasser anzunehmen, mag es Jeremias oder ein anderer sein. In 4, 20 wird der Gesalbte Jahves der „Lebensodem" seines Volkes genannt; unter seinem Schutze hatte es seinen Bestand unter den Völkern fortzusetzen gedacht. Der Ausdruck „Gesalbter Jahves" bezeichnet ihn als den Inhaber des theokratischen Königtums (vgl. 1 Sm 12, 3. 5; 24, 7. 11.), „Lebensodem" als die seinem Volke Dasein und Leben verleihende Seele. Das sind Titel, die ganz sachlich die Würde und die Bedeutung des Herrschers ausdrücken. Warum soll der Verfasser (sei es Jeremias, sei es ein Zeitgenosse) sie dem Sedekias nicht beilegen können? Gewiß hatte dieser manche Schwächen und beging viele Fehler, so daß der Prophet ihm öfters ent-

gegentreten mußte; aber er blieb doch immer der König, dessen Stellung jedenfalls zu achten war. Er wird ja überhaupt im ganzen Büchlein, im Gegensatz zu den Priestern und Propheten (4, 13—16; 2, 14), recht schonend behandelt; fehlte er doch weniger aus Bosheit als aus Schwachheit, im Grunde war er dem Gottesboten wohlgesinnt und schützte ihn, wenn auch nicht immer sehr entschieden, gegen seine Widersacher. Somit hat es nichts Auffallendes, wenn der Verfasser (Jeremias) seiner, zumal jetzt im Unglück, mit Ehrerbietung gedenkt, obgleich er die sündigen Priester und die falschen Propheten, die eigentlichen Urheber des Unheils, aufs schärfste rügt. Das verlangte nicht nur die königstreue Gesinnung, sondern auch die Selbstachtung. Außerdem ist zu bedenken, daß hier das Volk spricht („Wir"-Stück); dieses bewahrte sicherlich die Anhänglichkeit an das angestammte Herrscherhaus, zumal da es in ihm wohl ein Unterpfand des dereinstigen Wiedererstehens sah. In dessen Äußerungen aber die dynastischen Gefühle zu achten, ja zu pflegen, hatte der zeitgenössische Dichter (Jeremias) gewiß alle Veranlassung. Endlich handelt es sich hier vornehmlich um Klage und nicht um Anklage. Der völlige Zusammenbruch soll geschildert werden: die Hauptstadt fiel, obwohl man bis zum letzten Augenblick auf Entsatz hoffte, mit ihrer gesamten Bevölkerung dem Feinde in die Hand (4, 17 f). Auch die kleinere Truppe, die den Ausfall aus der belagerten Stadt versucht hatte, um sich ins Ostjordanland durchzuschlagen, wurde von den adlerschnellen Verfolgern in der Wüste eingeholt (V. 19). Selbst der Gesalbte Jahves, der höchste Vertreter des Bundesvolkes und die eigentliche Seele des Volksganzen, fand keine Rettung, sondern wurde eine Beute der überlegenen und schonungslosen Eroberer (V. 20). Je mehr die Klage in den Vordergrund tritt, je eindringlicher der gänzliche Untergang der Herrlichkeit Judas gezeichnet werden soll, desto näher lag es, die Würde und die Bedeutung des letzten Trägers der Krone hervorzuheben. Wir haben also keinen Anlaß, die Äußerungen von 4, 20 als mit den sonst so strengen Urteilen des Jeremias über den unglücklichen König unverträglich hinzustellen, im Gegenteil gewichtige Gründe, sie als angemessen und wohl angebracht zu bezeichnen. Wenn aber Jeremias, der doch zeitlebens Sede-

kias' Politik bekämpfte, das 4. Kap. verfaßt haben kann, dann ein anderer, der ihm amtlich nicht entgegenzutreten brauchte, noch viel eher. Ließe sich nicht auch ein Dichter denken, der seinem königlichen Herrn treu ergeben war, aber den unheilvollen Einfluß der falschen Propheten und der entarteten Priester auf ihn klar durchschaute und wie Jeremias aufs schärfste verurteilte? Selbst wenn er „von denselben Gedanken über Propheten und Priester beseelt" war, konnte er doch in einer „günstigeren Stimmung" gegen den unglücklichen König gewesen sein, obgleich dieser mit jenen „gemeinschaftliche Sache machte". Daher ist es recht wohl möglich, das 4. Lied trotz der VV. 13 und 20 auf die Vorgänge des Jahres 587 zu beziehen. Aber selbst wenn man zugeben müßte, daß weder Jeremias noch ein Zeitgenosse dieses Stück hätte schreiben können, so bliebe noch immer die Möglichkeit, daß die Eroberung Jerusalems unter Nebukadnezar den Hintergrund bildete; denn es wäre doch an und für sich gar nicht ausgeschlossen, daß ein Späterer dieses Thema behandelte, ein Dichter, der von Zu- und Abneigung viel unabhängiger und an die Forderungen der geschichtlichen Gerechtigkeit nicht so streng gebunden war.

Von den Stellen, die F. zur Unterstützung seiner Ansicht beibringt, ist keine beweiskräftig. Die Verdunklung des Goldes und die Verwandlung des Feingoldes, die V. 1ª beklagt, kann man doch nicht ernsthaft mit der Abschälung des Goldblechs, das sich an den heiligen Gefäßen und am Tempelgebäude selbst befand (1 Makk 1, 22), in Vergleich bringen. V. 1ᵇ (die Edelsteine wurden an allen Straßenecken ausgeschüttet) kann man in der Schilderung 1 Makk 4, 38 nur höchst gezwungen wiederfinden. V. 1 ist vielmehr eine Allegorie, die in V. 2 erklärt wird. Wenn in V. 11. 16 das Unglück auf den Willen des Herrn zurückgeführt wird und ebenso 1 Makk 1, 64, so beweist das nichts, zumal da gar keine Ähnlichkeit in der Form vorliegt; denn das tut die Heilige Schrift gewöhnlich. Nach V. 13 haben die Priester und Propheten in Jerusalem unschuldiges Blut vergossen; das kann zwar für Jeremias' Zeit anderweitig nicht nachgewiesen werden, ist aber, wie F. selbst zugibt, keineswegs unglaublich; vgl. Jer 6, 13; 8, 10—12; 23, 11 f; 26, 8. 11. Wenn nun in 2 Makk 4, 25. 48; 5, 6 solche Bluttaten

von den beiden Usurpationspriestern Jason und Menelaus berichtet werden, so folgt daraus noch nichts; denn einmal wird den Propheten derartiges auch hier nicht nachgesagt, dann aber fanden die Schandtaten der Priester und Propheten nach dem nächstliegenden Sinn des Textes statt, als die Stadt von einer fremden Macht belagert wurde; das aber ist in 2 Makk nicht der Fall. V. 15 erhält weder in 1 Makk 1, 37 f noch in 2 Makk 4, 14. 40—42. 50 eine Erläuterung oder Bestätigung. Auch V. 16 hat mit 1 Makk 1, 37 f; 3, 51 nichts zu tun. V. 17 spielt auf Ägypten an; ihn auf Sparta zu beziehen, ist, alle Umstände zusammen betrachtet, höchst unnatürlich. Der wesentliche Gedanke von V. 19 findet sich in 1 Makk 2, 28 und 2 Makk 5, 27 nicht wieder. Edom hat sich sehr häufig, nicht bloß zur Zeit von 2 Makk 10, 15 ff, feindselig gegen Israel gezeigt, vgl. Is 34; Jer 25, 15—17. 21; 49, 7—22; Ez 25, 12—14; 35, 15; 36, 5; Ps 137; daß es über den Untergang Judas i. J. 587 gejubelt habe, muß man fast notwendig annehmen. In V. 12 liegt in jedem Falle eine patriotisch-dichterische Übertreibung vor, gerade wie 2, 15. Wenn das 4. Kapitel übrigens hie und da einige, wenn auch schwache Anklänge an die Ereignisse der Makkabäerzeit aufweist, so beweist das nicht das geringste; denn in jedem Lied, das den gewaltsamen Untergang eines Reiches bekundet, wird sich leicht die eine oder andere Stelle finden, die auf ähnliche Begebenheiten paßt. — Mit der Deutung von 5, 6 kann man im ganzen einverstanden sein; denn sie paßt gut für die Zeit vor 587: Juda hatte sich abwechselnd an das ägyptische und das assyrisch-babylonische Reich angelehnt, um seinen Bestand zu sichern. Assur aber als Persien zu verstehen, liegt nicht der geringste Grund vor. Die gequälte Auslegung, die F. dem V. 5, 4 gibt, ist gar nicht berechtigt; denn wenn sich die hier vorliegenden Angaben auch sonst nicht nachweisen lassen, so verschlägt das nichts. Warum kann denn „von einer wirklichen Steuer für Wasser und Holz nicht die Rede sein"? Daß die Herrschaft der Eroberer tatsächlich, Godolias' Verheißungen (Jer 40, 9 f) entsprechend, in Juda milde war, ist gar nicht verbürgt. Die Verhältnisse entwickelten sich ja ganz anders, als der Statthalter es erwartet und gewünscht hatte.

Wie die Beweise, die F. dem Texte der beiden Kapitel ent-

nimmt, seine Aufstellungen nicht erhärten, so sprechen andere Angaben geradezu gegen sie. In 4, 3—5. 7—10 ist von einer ungeheuren Hungersnot während einer jedenfalls langen Belagerung die Rede. Aber in der Zeit Antiochus' IV. (175—164) ist uns eine so andauernde Belagerung Jerusalems nicht bekannt. Auch wird uns nicht gemeldet, daß in diesem Zeitraum die Stadt durch Feuer vernichtet sei (4, 11). Aus V. 19 f gewinnt man doch den Eindruck, daß der Gesalbte Jahves die Beute der adlerschnellen Feinde wurde, die ihn im Wüstengebiet verfolgten und mit List gefangennahmen; das paßt wohl zu Sedekias, aber nicht zu Onias (2 Makk 4, 30—34). Nach 4, 2[a] ist das Volk, wenigstens zu einem großen Teil, in die Gefangenschaft geführt worden; dergleichen ist uns aus der Makkabäerzeit nicht bekannt. 5, 18 f wollen doch wohl besagen, daß Jahve seine Wohnstätte verlassen hat, daß sie in Trümmern liegt. Der Tempel wurde wohl i. J. 587, aber nicht 170—167 zerstört. Das wichtigste aber ist, daß die besonderen Merkmale der makkabäischen Zeit den beiden Kapiteln völlig abgehen, nämlich die Gesetzestreue der Gemeinde einerseits und die Religionsverfolgung der Feinde anderseits. Über alles mögliche wird geklagt, nur nicht über religiöse Unterdrückung. Was in religiöser Hinsicht erwähnt wird, stimmt mit den Ausführungen in Kap. 1—3 überein: es wird über die Entweihung und Verwüstung des Tempels gejammert (vgl. 1, 10; 2, 6 f; 5, 18 f).

Kap. 4 und 5 können also nicht aus der makkabäischen Zeit stammen, aber wohl denselben geschichtlichen Hintergrund haben wie Kap. 1—3, d. h. die Ereignisse des Jahres 587.

II.

Nach **Hugo Winckler** beziehen sich die „Klagelieder“ auf eine Eroberung Jerusalems am Ende des 6. Jahrhunderts.

Aus seinen verworrenen, vielfach willkürlichen und falschen, immer wieder umgestoßenen, verbesserten und ergänzten Darstellungen[1] läßt sich nur schwer ein einheitliches Bild von der Wiederherstellung Judas

[1] Altorientalische Forschungen, 2. Reihe, Leipzig 1898—1901: Die Zeit der Herstellung Judas, S. 210—227; Nehemias Reform, S. 230—238; Die Zeit von Ezras Ankunft in Jerusalem, S. 241—244; Obadja, S. 425 bis 432; Daniel als Geschichtsquelle, S. 433—457; Die doppelte Darstellung in Ezra-Nehemia, S. 458—489. Eb. Schrader, Die Keilinschriften u. das

gewinnen. Aber die wesentlichsten, hier in Betracht kommenden Punkte sind folgende: Sassabasar (Šešbaṣṣar) kehrt im Anfang der Regierung des persischen Königs Kyros (538—529) an der Spitze eines Teiles der jüdischen Verbannten nach Palästina zurück und beginnt den Wiederaufbau des Tempels. Unter Kambyses (529—522), der die Erlaubnis zum Bau zurücknahm, lehnt er sich auf, unterliegt aber und wird beseitigt. Im 2. Jahr Dareios' I. (521—486) wird die Arbeit wieder aufgenommen und gegen Ende des 6. Jahres vollendet. Führer des Unternehmens sind Zorobabel (Zerubbabel) und Josue (Ješua), die Vertreter der weltlichen und kirchlichen Macht. Aber auch der Statthalter (peḫa) Zorobabel sucht die persische Oberherrschaft abzuschütteln. Doch er unterliegt ebenfalls: Jerusalem wird mit Gewalt eingenommen und die Ringmauer niedergerissen, die Tore werden verbrannt und die Bewohner zum Teil verpflanzt. Um 500 ist der Aufstand niedergeschlagen und Zorobabel, „der Knecht Jahves"[1], findet darin sein Ende. Von diesem traurigen Zustand der Heimat erfährt Nehemias, der am persischen Hof weilt; im 20. Jahre des Dareios erbittet er sich und erhält er vom König die Erlaubnis, heimzukehren und Jerusalem wieder aufzubauen. Die in dem 2. Aufstand[2] dem Lande und seiner Hauptstadt widerfahrenen Geschicke sollen nun der Gegenstand unserer Klagelieder sein.

In „Daniel als Geschichtsquelle" versucht W. den Nachweis, daß das Buch Daniel das Ergebnis einer gründlichen Umarbeitung eines älteren Werkes sei, das die exilische Zeit behandle, und zwar die Ereignisse der wirklichen (d. h. von ihm rekonstruierten) Esdras- und Nehemiaszeit. Mit den in 7, 1 ff genannten drei Reichen seien ursprünglich Medien, Lydien und Babylonien gemeint. Die drei Hörner des 4. Reiches — es seien anfänglich nicht 10, sondern bloß 3 Hörner gewesen — hätten Kyros, Kambyses und Smerdis bedeutet, das neu aufschießende Horn sei Dareios I. Die im 4. Gesicht (10—12), das am gründlichsten überarbeitet, 11, 2 erwähnten 3 Könige seien die babylonischen Könige Neriglossor, Labaši-Marduk und Nabunid, der auf sie folgende vierte sei Kyros. Der in 11, 20 erwähnte Herrscher sei Kambyses, der „Verächtliche" in 11, 21 sei Smerdis. In V. 11, 22 (der ursprünglich wohl vor 11, 21 gestanden habe) werde auf die Unterdrückung eines in Juda unternommenen Aufstandes und die Beseitigung seines Fürsten (d. h. Sassabasars) hingewiesen. 11, 23 f sollen auf Dareios anspielen. Das Buch habe die „Endzeit", d. h. die Zeit, wo Israel wiedererstehen werde, zum Gegenstand und

---

A. Testament³, bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1093, S. 284—299.

[1] Die Keilinschriften usw., S. 295. Nach früheren Ausführungen (Altor. Forschungen S. 452 f) war diese Rolle Sassabasar zugedacht.

[2] Die Auflehnung unter Zorobabel ist von W. gemeint, nicht die unter Sassabasar, wie T. K. Cheyne (Encyclopaedia Biblica 3, London 1902, Sp. 27 a) angibt.

verfolge den Zweck, nachzuweisen, daß das „Reich“ unter Dareios gekommen sei“ (S. 442—449).

Die in 9, 25—27 gemachten, aber stark entstellten Angaben seien so zu verstehen: Von dem Zeitpunkt der Erlaubnis, Jerusalem wieder aufzubauen, d. h. vom Jahre 562, da Joachin begnadigt wurde (Jer 52, 31—34), seien 7 Lustren, (ḫamušât) zu rechnen, da werde ein Gesalbter beseitigt werden, also 562—(7 × 5 =) 35 = 527/6[1]. Die Leute eines Fürsten würden Stadt und Heiligtum verwüsten. Das bezöge sich auf die Auflehnung Sassabasars unter Kombyses. Dieser habe eine Heeresabteilung unter einem Feldherrn gegen Jerusalem geschickt, die ohne allzu große Schwierigkeiten eindrang. Die Stadt sei sehr schonend behandelt, weder zerstört noch geplündert worden. Von Sassabasar werde nur berichtet, daß er beseitigt worden sei; das spreche nicht für eine Behandlung als Aufrührer. Statt der 62 Jahrwochen seien 62 Jahre zu nehmen; dann käme man auf (562—62 =) 500, die Zeit, da ebenfalls ein Gesalbter (Zorobabel) beseitigt und Jerusalem durch Nehemias wieder aufgebaut sei. Eben diese Zeit (unter Dareios) als die der Wiederherstellung Judas zu erweisen, sei aber der Zweck Ur-Daniels gewesen.

Die Weissagung des Abdias muß nach W. auf eine Eroberung Jerusalems gehen, die zwischen der Nebukadnezars (587) und der Antiochus' IV. (168) liegt. Nun hat er zwei Gelegenheiten: unter Kambyses (Sassabasar) und unter Dareios (Zorobabel). Das erstere Ereignis aber komme nicht in Betracht, da kein ernster Widerstand geleistet und die Stadt nicht geplündert und zerstört sei. Demnach bleibe nur das zweite übrig, das der Sendung des Nehemias (20. Jahr Dareios' I.) vorausging. Dieses sei ein gewaltsames, mit Zerstörungen verbundenes gewesen.

Darauf soll auch der Anfang des Buches Nehemias (1, 1—3) anspielen. „Dort erhält Nehemia Kunde von den Übriggebliebenen von den Gefangenen und von den gebrochenen Mauern und verbrannten Toren Jerusalems. Daß das nur die Folge von einer jüngst stattgefundenen Eroberung der Stadt sein kann, ist klar, und zwar handelt es sich nicht etwa nur um eine vom König befohlene Niederreißung der Mauern, sondern um einen niedergeworfenen Aufstand. Das beweist die Erwähnung des vor der Kriegsgefangenschaft (שְׁבִי) bewahrten Restes der Bevölkerung, den man natürlich nicht aus den Ereignissen von 586 (!) erklären kann, indem man [„Zeit der] Gefangenschaft“ setzt, denn das heißt שְׁבִי nicht. Das nur erklärt auch das Verhalten Nehemias, der über die Trauerkunde weint und sich nur schwer ein Herz zu einer Fürsprache beim König faßt. Judäa hat eben einen Aufstand versucht, und der ist im Jahre 520[2] niedergeworfen worden[3].“ — „Über die Ursachen des neuen Aufstandes erfahren wir nichts, da über die ganze Angelegenheit geschwiegen wird. Er

[1] Die Keilinschriften, S. 291. Früher (Altor. Forschungen S. 438) kam er mit der Rechnung 562—35 auf 537, die Zeit, wo wieder ein Fürst (Sassabasar) vorhanden sein sollte!

[2] soll wohl 502 heißen. — [3] Altor. Forschungen, S. 401 f.

ist im Jahre 500 niedergeworfen, wir können daher vermuten, daß er im Zusammenhange mit dem ionischen Aufstand gestanden hat. Wir brauchen dabei nicht einmal einen nur äußeren Zusammenhang anzunehmen, sondern können ruhig an die vorexilischen Verhältnisse denken und die Rolle, welche Ägypten bei allen palästinensischen Aufständen als Hintermann gespielt hat[1]."

Diese (angebliche) Eroberung und Zerstörung Jerusalems am Ende des 6. Jahrhunderts sollen nun nach W. der Gegenstand der Klagelieder sein.

Er schreibt: „Endlich ergibt sich die Zeit der ‚Klagelieder' ganz von selbst. Daß diese nicht auf die Zerstörung von 586 gehen können, liegt auf der Hand, wenn man sie nicht als eine rein poetische Erfindung aus nachexilischer Zeit ansehen will. Denn daß sie nachexilisch sein müssen, beweist allein die Stelle 1, 11[2]. Eng berühren sie sich dagegen mit der Obadjaprophetie mit ihren Klagen über das Verhalten der Nachbarn (2, 16. 17; 3,60—65). Mit völliger Gewißheit wird aber eine Deutung auf 586 unmöglich gemacht dadurch, daß deutlich das wichtigste Kennzeichen jener Eroberung nicht nur nicht erwähnt, sondern geradezu als nicht in Betracht kommend zu erkennen gegeben wird. Der Tempel ist nicht zerstört worden. Es wird von ihm gesprochen, aber alles Unheil, was ihm diesmal widerfahren ist, besteht darin, daß die Eroberer ihn betreten haben (1, 10). Verschmäht und den Feinden ausgeliefert hat Jahve sein Heiligtum (2, 6. 7), aber nicht zerstört, und er hat sich nicht davon weggewandt, hat es nicht verlassen, um in ein fremdes Land zu gehen. Dagegen sind Stadt und Mauer zerstört und die Tore niedergerissen worden (2, 8. 9), gerade wie es bei Nehemia [1, 3] heißt, und das Volk ist in die Gefangenschaft geführt worden (1, 3. 5. 18), wie ebenfalls bei Nehemia[3]."

Die Aufstellungen W.s über Ur-Daniel, über dessen Zweck und Inhalt, sind weiter nicht ernst zu nehmen; sie sind ganz willkürlich. Als die Zeit der Tätigkeit des Nehemias gewinnt er die Regierung Dareios' I. nur durch eine Namensänderung der persischen Könige[4]. Die Deutung des Gesichtes in Dan 9, 25 ist reine Willkür und Phantasterei. Die Weissagung des Abdias ferner ist hinsichtlich ihres Alters sehr umstritten und kann von W. für seine Aufstellungen mit irgendwelcher Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nicht in Anspruch genommen werden. Auch die angeblichen Aufstände Sassabasars und Zorobabels sind nirgends bezeugt und in sich höchst unwahrscheinlich; denn daß das armselige und schwache Judenvolk sich nach den üblen Er-

[1] Altor. Forschungen, S. 453 f.

[2] soll wohl heißen: 1, 10.

[3] Altor. Forschungen, S. 455 f. — [4] Ebd. S. 220.

fahrungen der Vergangenheit gegen das mächtige Perserreich, von dessen Gnade es doch vollständig abhing und in dem noch viele seiner Glieder verblieben waren, so bald aufgelehnt hätte, ist kaum anzunehmen, selbst wenn es das Beispiel der Ionier vor Augen gehabt hätte. Auch wird nirgends bezeugt, daß die Mauern Jerusalems vor der Ankunft des Nehemias wieder errichtet (und aufs neue zerstört) wurden. Dessen Tätigkeit fällt übrigens in die Zeit Artaxerxes' I., etwa 60 Jahre später, als W. sie ansetzt[1]. Die Überraschung, die Neh 1, 2 ff anscheinend zum Ausdruck kommt, braucht ihren Grund nicht in einer jüngst geschehenen Zerstörung Jerusalems zu haben; denn der am persischen Hofe weilende Mundschenk hätte doch sicher von einem etwaigen Aufstand in der Heimat und dessen Ausgang Kunde gehabt. Wohl aber konnte es ihn wundernehmen, daß die Stadt seiner Väter fast 100 Jahre nach der Heimkehr der ersten Verbanntengruppe noch kein würdiges Dasein erlangt hatte. Dieser traurige Zustand kann das Verhalten des Nehemias hinreichend erklären. Wenn er sich ferner nur schwer ein Herz faßt, seine Bitte dem König vorzutragen, so ist das doch wohl begreiflich. Anscheinend war er ja noch ein junger Mann, der am Hofe, auch wenn er beliebt war, doch gewiß, zumal als Ausländer, keinen übermäßigen Einfluß besaß. Dann war der Gegenstand seines Anliegens doch auch nicht gerade eine Kleinigkeit, schon in sich genommen, noch mehr aber mit Rücksicht auf die Umstände; denn in Susa kannte man doch auch wohl die Geschichte der letzten Jahrhunderte und wußte, welche Scherereien die westasiatischen Kleinstaaten dem assyrischen und dem babylonischen Weltreiche bereitet hatten. So war nicht zu erwarten, daß der Hof einer Angelegenheit leicht bereitwilliges Entgegenkommen erzeigen werde, die vielleicht dereinst unangenehme Verwicklungen herbeiführen konnte. Die eingerissenen Mauern und die verbrannten Tore Jerusalems weisen gewiß auf eine Eroberung oder doch Bestürmung der Stadt hin; aber diese braucht nicht erst jüngst stattgefunden zu haben. Glaubt man aber, nach dem Text von Neh 1, 3 eine in letzter Zeit eingetretene Katastrophe annehmen zu müssen, so kann sie jeden-

[1] Vgl. darüber Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus, Münster i. W. 1922, S. 223 ff.

falls nicht die Folge eines Aufstandes gegen den Großkönig gewesen sein; denn dann wäre Nehemias' Bitte geradezu vermessen und deren Gewährung einfach unverständlich. Eher wäre daran zu denken, daß die Stadt bei etwaigen syrischen Wirren (Megabyzos) in Mitleidenschaft gezogen wäre. Die Neh 1, 3 erwähnte „Gefangenschaft" braucht sich nach dem Wortlaut jedenfalls nicht auf dieses letzte Ereignis zu beziehen, sondern wird am besten als die i. J. 587 erfolgte angesehen. Mag man nun aber den Ausdruck הנשארים אשר נשארו מן־השבי שם במדינה von den im Lande (587) Zurückgebliebenen oder von den Heimgekehrten verstehen, auf keinen Fall braucht man השבי als „Zeit der Gefangenschaft" zu setzen.

Die geschichtlichen Voraussetzungen also, die W. für seine Ansicht entwirft, sind zu geringem Teil höchst zweifelhaft, zu großem Teil ganz unrichtig. Die den Liedern entnommenen Gründe aber, die seine Behauptung stützen sollen, sind ebenfalls nicht stichhaltig.

„Daß diese [Lieder] nicht auf die Zerstörung von 586 gehen können, sagt er, liegt auf der Hand." Das muß doch wohl nicht gerade auf der Hand liegen, wenn die erdrückende Mehrheit der Exegeten, auch nach W.s Aufstellungen, an der gegenteiligen Ansicht festhält. Und die Begründung? Sie sind nachexilisch, man könne sie also höchstens als eine nachexilische Erfindung ansehen. Daß sie nachexilisch sind, soll 1, 11 beweisen. Aber hier steht kein Wort, das irgendwie darauf hinwiese. Doch soll es wahrscheinlich 1, 10 heißen. Ist Zeile 10^c eine Randbemerkung, die an die Stelle des ursprünglichen Textes getreten ist, so beweist sie nichts; ist sie aber ursprünglich und auf Dt 23, 3 f Bezug nehmend, so beweist sie bloß für den etwas, der annimmt, daß diese Gedanken nachexilischen Ursprungs sind. Dafür aber müßten durchschlagende Gründe beigebracht werden. „Eng berühren sie sich mit der Obadjaprophetie mit ihren Klagen über das Verhalten der Nachbarn" (2, 16 f; 3, 60—65). Fast in der ganzen Geschichte Israels ist die Erinnerung an das feindselige Verhalten Edoms lebendig gewesen; daher die Drohreden bei den Propheten Amos, Joel, Isaias, Jeremias, Ezechiel, Malachias; auch in den Psalmen 59. 82. 136 kommt der gleiche Unmut zum Ausdruck. Welcher Zeit aber die Schrift des Abdias

angehört, ist sehr umstritten. Für den geschichtlichen Hintergrund unsers Büchleins kann also aus etwaigen Berührungspunkten nichts Sicheres erschlossen werden. Der Hauptbeweis aber soll sein: ,,Der Tempel ist nicht zerstört worden" wie i. J. 587. Die Eroberer haben ihn zwar betreten (1, 10), Jahve hat ihn verschmäht und den Feinden ausgeliefert (2, 6 f), aber nicht zerstört und verlassen, um in ein fremdes Land zu gehen. Dagegen sind Stadt und Mauer zerstört und die Tore niedergerissen worden (2, 8 f), gerade wie es bei Nehemias heißt, und das Volk ist in Gefangenschaft geführt worden. Man traut seinen Augen nicht, wenn man solches liest. In der zweiten Hälfte von 2, 6[a] steht doch deutlich: ,,er (Jahve) vernichtete seinen Versammlungsort oder seinen Festort" (die Stätte seiner Gnadengegenwart), d. h. seinen Tempel. Die erste Hälfte ist zwar wahrscheinlich etwas verderbt, aber der Sinn ist unzweifelhaft klar: ,,er zerstörte seine Hütte oder sein Gehege", d. h. sein Heiligtum. So haben es die alten Übersetzungen verstanden, so fassen es ausnahmslos die Erklärer. Und wenn in 5, 18 darüber geklagt wird, daß der Berg Sion wüste liege, daß sich Füchse auf ihm tummeln, so ist das zweifelsohne dahin zu verstehen, daß der Tempel in Trümmern liegt. Nach W.[1] verläßt Jahve sein Land, wenn die heiligen Geräte in die Fremde geführt werden. Nun wird aber in 1, 10[a] gesagt, der Eroberer habe seine Hände nach all ihren ,,Kostbarkeiten" ausgestreckt; unter diesen Kostbarkeiten verstehen die Ausleger nach dem Zusammenhang die Schätze der Kultstätte, d. h. die heiligen Geräte. Diese sind von den Feinden doch gewiß mitgenommen worden, somit hat Jahve sein Land verlassen. Das bezeugt auch 5, 19, wo der Herr daran erinnert wird, daß er doch ewiglich auf seinem Throne, d. h. (nach dem Zusammenhang) auf dem Berge Sion weilen wollte, daher könne er die Seinigen nicht für immer verlassen (5, 20). Daraus folgt doch, daß er seinen Sitz zeitweilig aufgegeben hat, in ein fremdes Land gegangen ist. In Neh 1, 3 ist nur von den daniederliegenden Mauern und den verbrannten Toren die Rede; freilich wird später (2, 3. 17) gesagt, Jerusalem liege in Trümmern, doch ist das wahrscheinlich bloß von der Ringmauer zu verstehen. Nach der ganzen Darstellung ist

[1] Altor. Forschungen, S. 411.

Jerusalem doch regelrecht bewohnt wie die umliegenden Ortschaften (Kap. 3). Unsere Klagelieder aber berichten von einer wirklichen Zerstörung der Stadt (2, 5; 4, 11). Aus Neh 1, 3 geht nicht hervor, daß da an eine von der 587 erfolgten verschiedene Wegführung zu denken sei. In den Klageliedern wird ferner wiederholt der König erwähnt (2, 2. 6. 9); daß aber in der Zeit zwischen der Rückkehr der ersten Verbannten und der Ankunft des Nehemias irgend jemand den Königtitel geführt habe, ist völlig unbekannt. Endlich schildern 4, 19 f unleugbar die Vorgänge bei der Gefangennahme des Sedekias (vgl. 4 Kg 25, 4 ff; Jer 39, 4 f), wodurch die Beziehung der Lieder zu den Ereignissen des Jahres 587 klar hervortritt.

Wenn man die Klagelieder auf sich wirken läßt, so gewinnt man den Eindruck, daß es sich trotz einer gewissen hyperbolischen Darstellung doch um etwas wirklich Bedeutendes handelt, daß Jerusalem bzw. Juda doch noch eine Rolle im Reigen der Völker gespielt und jetzt zum ersten Male einen jähen Sturz erfahren hatte. Das paßt auf das Jerusalem von 587, aber nicht auf das von 500. Von der Stadt, die sich eben wieder aus den Trümmern erhoben hatte, eine spärliche Bevölkerung aufwies, die großenteils eben aus der Fremde zurückgekehrt war und gänzlich vom Großkönig abhing, kann doch nicht gelten, was in 1, 1; 2, 15; 4, 2. 12 von dem Volksreichtum, der Macht, der Schönheit und dem Ansehen der Stadt gesagt wird. Daß sie damals besondere Freunde (1, 2) und Verehrer (1, 8) hatte, ist ganz unwahrscheinlich. Was über die Sündhaftigkeit des Volkes (1, 5. 8 f. 17; 2, 14. 16) berichtet wird, begreift sich leicht aus den vorexilischen, aber nicht aus den nachexilischen Verhältnissen. Das Treiben der falschen Propheten (2, 14) spiegelt die Zeit des Jeremias wider, nicht die Zorobabels. Die Klage, daß Juda zum Auswurf der Völker geworden sei (3, 45), paßt auf ein bis dahin (587) mächtig dastehendes, jetzt aber zertretenes Volk, nicht aber auf kümmerliche Reste, die, nachdem sie jahrzehntelang in der Verbannung gelebt und eben erst wieder zu einem völlig abhängigen staatlichen Dasein gelangt sind, von neuem zertrümmert werden. Die Klage: „Die Krone ist uns vom Haupte gefallen“ (5, 16), hat i. J. 587 nach dem tiefen Fall aus ragender Höhe einen vernünftigen Sinn, nach der 80jährigen Ohnmacht

aber klingt sie lächerlich. Kurz, die in unsern Liedern vorausgesetzten Verhältnisse finden alle in der dem Jahre 587 folgenden Zeit eine befriedigende Erklärung, sind jedoch für das Ende des Jahrhunderts ganz unnatürlich.

III.

Nach **Archibald Duff**[1] bildet den Gegenstand der Klagelieder die Eroberung Jerusalems durch Pompejus i. J. 63 v. Chr.

Das Büchlein bezieht sich auf eine Belagerung Jerusalems. Wann fand sie statt? Nach D. kennen wir drei solche Vorkommnisse: unter Nebukadnezar i. J. 600—588, unter Antiochus IV. i. J. 165 und unter Cn. Pompejus i. J. 63 v. Chr. Das zweite kommt nicht in Betracht; denn die Lieder beklagen einen König, i. J. 165 jedoch gab es kein Königtum Juda. Aber auch das erste muß nach D. aus mehreren Gründen ausscheiden; so bleibt nur das letzte übrig. Die damalige Lage war folgende: Nach dem Tode Alexandras (hebr. Salome, 67 v. Chr.) entbrannte zwischen den beiden Söhnen Alexander Jannäus' ein Streit um die Thronfolge. Zunächst gewann Aristobul II. die Oberhand und zwang seinen Bruder Hyrkan II., ihn als König und Hohenpriester anzuerkennen. Für letzteren trat der Idumäer Antipater ein. Er veranlaßte den Nabatäerkönig Aretas III., sich Hyrkans, der sich in seinen Schutz begeben hatte, anzunehmen. Dieser drang mit seinen Truppen siegreich vor und warf Aristobul in die Tempelfeste Jerusalems zurück, konnte diese aber bei dem tapferen Widerstand der Priesterschaft nicht erobern. So war die Lage, als Cn. Pompejus um Ostern 65 seinen Legaten M. Äm. Skaurus nach Syrien sandte. An diesen wandten sich die streitenden Brüder. Er entschied sich für Aristobul, Hyrkan mußte sich mit geringem Besitz begnügen. Doch der Friede war damit nicht hergestellt. Als Pompejus im Frühjahr 63 in Damaskus weilte, erschienen drei Parteien vor ihm: außer den beiden streitenden Brüdern auch die Pharisäer, die um die Wiederherstellung der alten Priesterherrschaft baten. Mit der von dem Römer getroffenen Entscheidung war Aristobul unzufrieden und entfloh in die Heimat, wurde aber von den nachsetzenden römischen Truppen vor Jerusalem eingeholt und samt seiner Familie im Triumph nach Rom geführt. Die Anhänger Hyrkans übergaben die Stadt, während sich die Gegenpartei in der Tempelfeste verschanzte. Pompejus mußte diese förmlich belagern; nach drei Monaten eroberte er sie. Mit einigen Begleitern erschien er zur Opferzeit im Tempel und betrat sogar das Allerheiligste, ließ jedoch den Tempelschatz (die heiligen Geräte) unberührt. Am folgenden Tag veranlaßte er die Wiederaufnahme des Opferdienstes. Hyrkan erhielt nun die hohepriesterliche Würde und die Verwaltung Judäas, Galiläas und Peräas

[1] The date of the book of Lamentations. The Interpreter 12 (London 1915—16) 284—297.

unter der Oberhoheit des syrischen Statthalters. — „Liest man die Klagelieder, sagt D., mit einiger Kenntnis der Vorgänge um 65 v. Chr., so vermeint man die echte Stimme des Volkes dieser aufgeregten Zeit zu vernehmen" (S. 289).

Schon in der Inhaltsangabe macht D. auf verschiedene Punkte aufmerksam, die für seine Ansicht sprechen sollen. Nach 2, 9 weilen König und Fürsten unter den Heiden. Das soll zum Jahre 63 passen, da Aristobul mit seinen Söhnen in Rom den Triumphzug des Pompejus verherrlichen mußte. Aber zu bemerken ist, daß auch i. J. 587 König (Sedekias) und Fürsten in der Verbannung leben. In 2, 20—22 wendet sich die Tochter Sion klagend an den Herrn; der Hauptgegenstand ihres Jammers soll das klägliche Aufhören der Versammlungen (the pitiful cessation of the Assemblies) sein, die erst unter Nehemias i. J. 445 eingerichtet seien. Aber darüber steht doch in dem ganzen Abschnitt kein Wort. — Der Dichter des 3. Kapitels erwartet nach D. eine künftige Rettung wie die späteren Psalmen. Die Rettung, die hier erwartet wird (31—33. 46—51. 64—66), liegt aber nicht in ferner Zukunft, in der Endzeit; nichts deutet darauf hin, im Gegenteil, sie wird für die Bälde ersehnt. — Wenn im 4. Stück die Schuld den Priestern und Propheten (V. 13) zugeschrieben wird, so soll sich das aus der Verachtung erklären, die die Pharisäer dem späteren Priestertum entgegenbrachten. Aber es werden doch nicht bloß die Priester, sondern auch die Propheten angeklagt! Ferner werden doch auch im Buche Jeremias Priester und Propheten nicht geschont. Überdies sollen die Feinde als solche beschrieben werden, von denen man Hilfe erwartet; so hoffte man auch unter Pompejus Hilfe von den Römern, die aber Unheil brachten. Aber kein Wort im ganzen Kapitel deutet an, daß man von den tatsächlichen Feinden Hilfe erwartete. In V. 17 ist vielmehr an ein Volk gedacht, das wohl helfen wollte, aber nicht konnte. Das waren i. J. 587 die Ägypter, i. J. 63 aber läßt sich ein solches nicht nachweisen. — Die Verfolgung des Königs wird mit dem Flug von Adlern verglichen, das deutet nach D. auf die römischen Kriegsstandarten hin. Das Bild von der Adlerschnelligkeit war jedoch den hebr. Schriftstellern schon geläufig (vgl. Dt 28, 49; Jer 4, 13; 48, 40), bevor die römischen Adler aufkamen. Der König, einst hoch-

geehrt, soll jetzt durch die Tücke der Idumäer gefangen sein (V. 19 f). Geradeso wurde Aristobul durch Verrat des Idumäers Antipater ergriffen. Aber im Text deutet nichts an, daß der fliehende König durch die Hinterlist der Idumäer gefangengenommen ist, vielmehr fiel er den verfolgenden Feinden wegen ihrer Überlegenheit in die Hände. — Nach 5, 6 wurden auf Ägypten und Assyrien falsche Hoffnungen gesetzt. Mit letzterem kann nicht das eigentliche Assyrien gemeint sein; denn dessen Herrschaft war schon am Ende des 7. Jahrhunderts gestürzt. Vielmehr ist darunter wie in späteren Schriften (Esdr 6, 22; Is 19, 23 f; 27, 13; Zach 10, 11) Syrien zu verstehen. Das Stück bejammert also die Treulosigkeit und Grausamkeit des ptolemäischen Ägyptens und des seleukidischen Syriens. Diese Stelle soll daher ein unwidersprechlicher Beweis für die Abfassung i. J. 63 sein. Allein V. 6 bezieht sich nicht auf das Verhalten des Volkes in der Gegenwart, sondern in der Vergangenheit: bald schloß es sich an Ägypten, bald an (das eigentliche) Assyrien an. Das paßt doch zum Jahre 587. — Der Schluß soll eine zarte Hoffnung auf Wiederherstellung ausdrücken, ähnlich wie die apokalyptischen Träume und Lieder bei den Geschlechtern unmittelbar vor Christus. Aus ähnlichen geschichtlichen Lagen ergeben sich ähnliche Stimmungen und Erwartungen; derartige Äußerungen kann man daher ohne positive Beweise nicht für eine bestimmte Zeit in Anspruch nehmen.

Die Überlieferung, daß Jeremias die Klagelieder abgefaßt habe, kann nach D. für den Fall des Reiches Juda i. J. 587 nicht geltend gemacht werden. Denn der Urtext berichtet nichts darüber, 2 Chr 35, 25 aber bezieht sich nicht auf unser Büchlein, endlich war Jeremias alles andere als ein weinerlicher, jammernder Mensch; er selbst sagt, er wünsche bloß, weinen zu können. Die beiden ersten Punkte sind richtig; aber damit ist nicht alles erledigt, denn es bleibt doch noch die Überlieferung seit den Zeiten der LXX. Gewiß war Jeremias seinen Widersachern gegenüber eine eiserne Säule und eine eherne Mauer (Jer 1, 18) und zeigte Strenge und Festigkeit in seinem Auftreten; aber er besaß doch ein von Natur zartes und schüchternes Gemüt; in seinen Dichtungen herrscht daher häufig ein empfindsamer Ton, der öfters in Klagen und Weinen übergeht (4, 19; 8, 18—

9, 1; 11, 18—12, 6; 13, 17; 14, 17—22; 15, 5—9. 10—18; 20, 7—18; 31, 15 f); doch wünscht er nicht bloß, weinen zu können (8, 23), sondern sein Auge wird zum Tränenquell (13, 17; 14, 17). Gerade seine Art befähigte ihn besonders zur Dichtung der Klagelieder.

Ferner sucht D. in dem Verhalten der Judäer gegen die jedesmaligen Feinde Anhaltspunkte für seine Aufstellung zu gewinnen. Die Klagelieder, sagt er, sind sehr erbittert, alle enthalten Flüche gegen die Verwüster. Wie war nun die Stimmung um 587? Wie war sie um 65? D. zeichnet sie also:

Jeremias wurde unter der Anklage, daß er zum Feinde übergehen wolle, eingekerkert. Wenn er auch befreit wurde, so drängte er doch den König Sedekias zur Nachgiebigkeit, um so den Bestand des Volkes zu sichern. Er glaubte an die Vereinigung aller Völker in einem großen Weltreich, ähnlich dem, das Isaias ein Jahrhundert vorher verkündet hatte. Das Angebot des feindlichen Oberfeldherrn, in der Heimat zu bleiben, nahm er an. Er kaufte Land in der Nähe der Hauptstadt in der Überzeugung, daß sein Volk noch freigelassen werde, und bat brieflich die in der Gefangenschaft Weilenden, für ihre Herren und das Wohlergehen der fernen Stadt, wo sie wohnten, zu beten. Das Verhalten des Jeremias und das des Dichters der Klagelieder weist also nichts Gemeinsames auf. — Ezechiel begünstigte Babylon; er betrachtete den Eroberer als ein Werkzeug Jahves, Juda, Ägypten, Edom und Tyrus zu züchtigen. Er betonte ferner, daß der Herr selbst eine kurze Weile für sein Volk ein Heiligtum sein werde in dem Lande, in das sie gekommen seien (11, 16). Auch er war also nicht gegen Babylon erbittert wie der Verfasser der Tränenlieder. — Deutero-Isaias (40—55), um 560 geschrieben, enthält Schroffheiten gegen Babylon. Der persische Eroberer Kyros wird der Gesalbte Jahves genannt, der Babylon zerstören und den Gefangenen die Freiheit geben wird. Nachdem er den Gesang: „Tröstet mein Volk" begonnen, erzürnt er sich alsbald; aber gegen wen? Gegen die hebräischen Knechte, die auf seine Aufforderung, aufzubrechen, nicht hören wollen. Sie fühlten sich in der neuen Heimat zu wohl. Gegen Babylon waren sie nicht erbittert. — Von den 4 Stücken in 42, 1—4, 49, 1—6, 50, 4—9 und 53, 1—12, die das Ziel des Hauptteiles 40—55 durchkreuzen zu sollen scheinen, besagt das erste, daß Israel überall ein unverzagter Lehrer der Gerechtigkeit sein werde, das zweite, daß es bleiben solle, um Gottes Heil bis zu den Enden der Erde, Babylon eingeschlossen, zu werden, das dritte, daß es allen zur Zeit Trost bringen solle, obwohl Mißverständnis starke Verfolgung errege, das vierte endlich, daß der Tod des Gottesknechtes für die Gottlosen reiche Frucht bringen werde. Sie sind sicherlich der treueste Ausdruck der Gesinnungen der Besten unter den Verbannten, sie enthalten aber keine Bitterkeit gegen Babylon. — Die in Palästina wirkenden Propheten Aggäus, Zacharias, Malachias und Trito-Isaias

(56—66) zeigen dasselbe Wohlwollen gegen die Eroberer. — Am allerauffallendsten aber ist die Tatsache, daß i. J. 445 Nehemias, im 3. oder 4. Geschlecht von den unterjochten Hebräern abstammend, der Mundschenk des Großkönigs, d. h. der erste Beamte im Reiche der Eroberer war. Er wurde als Statthalter nach Judäa gesandt und brachte die Priesterschrift mit, welche die grundlegende Urkunde in der Thora und der Bibel wurde. Sie ist vom Geist und von den religiösen Anschauungen der Sieger durchweht. Juda vertraute auf Babylon; offenbar befassen sich die Klagelieder nicht mit der Eroberung Nebukadnezars.

Wie aber war die Stimmung der führenden Männer Judas gegen ihre Feinde in den Tagen des Pompejus? Sie war wegen der inneren Wirren und der römischen Härte erbittert und aufrührerisch, bis Titus entschied, daß Jerusalem zerstört werden müsse (70 n. Chr.). Das zeitgenössische Schrifttum ist von einem Haß erfüllt, der auch manche Psalmen entstellt. Nicht alle werden zugeben, daß die Davidische Psalmensammlung aus diesen Jahrhunderten (300—1) stammt, oder in den furchtbaren Flüchen der Psalmen 69 und 109 die Stimme der Pharisäer hören; aber niemand bezweifelt jetzt, daß die Salomonischen Psalmen der Zeit des Pompejus angehören, und Nr. 2 ist eine Fluchsammlung, den Pss 69 und 109 buchstäblich gleich. Ein Vergleich dieser Fluchliteratur mit unseren Klageliedern sollte uns überzeugen, daß ihre Verfasser nahe beieinander lebten. Die Menschen waren seelisch fast gebrochen; sie haßten, und sie glaubten, daß Gott ihren Haß wünschte. Eine ähnliche Bitterkeit zeigt sich in den Schriften der späten Propheten wie Deutero- und Trito-Zacharias und in der damaligen apokolyptischen Literatur wie Daniel, Henoch und Esdras.

Gewiß, Jeremias trat bei Volk und König dafür ein, die den Chaldäern gelobte Treue zu halten, um so den Bestand des Staates zu sichern. Er sah in ihnen auch Strafwerkzeuge Gottes, aber keine schuldlosen; daher konnte er als echter Patriot gegen sie wohl entrüstet sein. Das zeigt sich auch in den Drohworten, die er in K. 50, 1—51, 58 gegen Babylon schleudert. Zu beachten ist auch, daß der Dichter der Klagelieder nicht bloß seine, sondern auch seiner Volksgenossen Stimmung zum Ausdruck bringt. So ist der in diesem Büchlein gegen die Eroberer gerichtete Zorn recht wohl verständlich, auch wenn Jeremias der Verfasser war. Die Hoffnung auf die Wiederherstellung seines Volkes (Jer 32, 1 ff) hielt er fest; das zeigt der Erwerb des Ackers. Ohne sich etwas zu vergeben, konnte er auch die bereits in der Gefangenschaft Weilenden auffordern, für das Wohl des Landes, in dem sie nun, wenn auch gezwungen, wohnten, zu beten; denn dessen Wohlfahrt war ihre eigene Wohlfahrt

(29, 7). All das aber schließt nicht aus, daß er das ungeheure Leid seines Volkes bitter empfand und seinen Gefühlen gegen die gewalttätigen Eroberer einen kräftigen Ausdruck verlieh. — Ez 11, 16 besagt nicht etwas für das Volk besonders Erfreuliches, im Gegenteil: Jahve hat es zwar nicht gänzlich aufreiben lassen, ihm aber auch keinen sonderlichen Schutz gewährt. Über die Stimmung Ezechiels gegen die Verwüster seines Landes wissen wir nichts. — Wenn ein Teil der Juden sich in ihrer materialistischen Gesinnung auch mit dem Leben in der Verbannung ausgesöhnt hatte, so beweist das nichts für die Stimmung der patriotisch Gesinnten; (Deutero-)Isaias fand mit K. 47 gewiß den Beifall weiter Kreise. Die nach der Rückkehr aus Babylon in Palästina wirkenden Propheten hatten allen Grund, gegen das neu aufgekommene Herrscherhaus eine einwandfreie Haltung zu beobachten. Nehemias nahm zwar eine hohe Stellung im Reiche der Eroberer ein, aber 140 Jahre nach der Katastrophe und unter einem fremden Königsgeschlecht, das dem Volke der Juden durchgehends wohlwollend gesinnt war. All die von D. angeführten Gründe beweisen nicht, daß wenigstens im 1. Halbjahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems die Judäer von bitteren Gefühlen gegen ihre Unterdrücker frei gewesen wären. Sind die Klagelieder etwa im 1. Jahrzehnt nach dem Untergang entstanden — was wir mit Recht annehmen dürfen —, so ist die in ihnen ausgedrückte feindselige Stimmung ganz begreiflich, zumal bei dem Charakter der Semiten.

In den Tagen des Pompejus war der Haß der Juden gegen ihre Feinde vielleicht bedeutend stärker als zur Zeit des Jeremias; denn die jahrhundertelange Unterdrückung und der fortwährende Kampf um die politische und religiöse Freiheit hatten ihrem Charakter einen gewissen Fanatismus verliehen. Die Stimmung der Zeit kommt in den Salomonischen Psalmen zum markigen Ausdruck. Allein eine etwaige Ähnlichkeit zwischen ihnen und den Klageliedern fordert keine Gleichzeitigkeit der Entstehung; denn gleiche Verhältnisse erzeugen gleiche oder doch ähnliche Stimmungen. Wenn dieser Umstand irgendwelche Beweiskraft haben soll, so muß die zeitliche Nähe schon durch andere Gründe dargetan sein. Solche aber sind nicht vorhanden.

Auch die literarische Form soll für D.s Ansicht sprechen.

„The curious and almost childish method of acrostic play on the Hebrew alphabet indicates that the writers belonged to the well-known school of scribes who fretted themselves over strange minutiae of the development of the Mosaic Torah. These scribes apparently tried to comfort their own burdened hearts and those of their comrades by such distracting refinements. Troubled Puritans in different ages have often turned to such devices for relief" (S. 292). Die übrigen alphabetisch angelegten Stücke des Alten Testaments sollen auch der späten vorchristlichen Zeit angehören, so Nah 1, 2—9; Ps 9 f. 25. 34. 37. 111 f. 119. 145; Spr 31, 10—31. Ferner findet sich die abweichende Buchstabenfolge (פ—ע) der Kap. II—IV auch in Ps 9 f und 34 sowie in Spr 31, 10—31, die nach D. alle späten Ursprungs sind. Auch eine theologische Verwandtschaft soll zwischen diesen Psalmen und unsern Liedern bestehen; denn allen gemeinsam ist wenigstens ein Schatten des Glaubens, daß Jahve selbst der gesalbte König oder der Messias Israels sein werde. Bekanntlich füllt diese Überzeugung die Salomonischen Psalmen. Diese theologische Verwandtschaft unterstützt den Beweis, daß die Klagelieder dem letzten vorchristlichen Jahrhundert angehören. — Mag die alphabet-akrostichische Anlage der Lieder unserm Geschmack auch nicht sonderlich zusagen, so kam sie doch den Anschauungen einer viel kindlicheren Zeit gewiß entgegen; sie findet sich auch sonst im orientalischen Schrifttum. Sie war eben eine besondere Kunstform, die durchaus nicht (nur) dazu diente, schwer bedrückte Herzen zu erleichtern. Wir haben ferner nicht die geringste Veranlassung, Nah 1, 2—9; Ps 9 f. 37; Spr 31, 10—31 in eine späte Zeit zu versetzen und auch die übrigen von D. angeführten Stücke so weit herabzudrücken, wie er es tut. Die abweichende Buchstabenfolge in K. 2—4 wie in Ps 34 und Spr 31, 10—31 (LXX) spricht eher für einen frühen als einen späten Ursprung; denn ein Schwanken in der Reihenfolge ist in älterer Zeit eher verständlich als in jüngerer. Von der Anschauung, daß Jahve selbst der Messias Israels sein werde, findet sich in den Klageliedern keine Spur.

D. zieht auch den Wortschatz zum Beweis für seine Ansicht heran. Zunächst das Wort מועד, das bis zu den Tagen des Nehemias kaum gebraucht sei, sich aber in der „Priesterschrift"

und später häufig finde. Sein Vorkommen in den Klageliedern (1,4. 15; 2, 6 f. 22) zeuge für späten Ursprung. Wäre das richtig, so brauchte unser Büchlein doch noch nicht in das 1. Jahrhundert versetzt zu werden, sondern könnte noch immer aus dem fünften stammen. Daß ferner die Priesterschrift erst der nachexilischen Zeit angehöre, ist durch nichts bewiesen. Überdies zeigt jede Konkordanz und jedes Wörterbuch, daß das Wort viel älter ist. — Das Wort מדינה (1, 1) soll einer der gewöhnlichsten Ausdrücke der späteren Bücher sein, außer 1 Kg 20, 14 f. 17. 19 (wo es überdies noch fehlerhaft sei) vor 500 nicht vorkommen. Allein es findet sich auch noch Ez 19, 8; auch 1 Kg 20 steht es zu Recht. Somit hat es nichts Auffallendes, wenn es in einer um 580 entstandenen Schrift erscheint. — עליון als Name Gottes ist ein junger Titel, in Daniel, den späten Psalmen und in der makkabäischen Abrahamsgeschichte (Gen 14) viel gebraucht. Allein, er erscheint auch in 2 Sm 22, 14; Is 14, 14 und in den älteren Psalmen, beweist also nichts gegen die Entstehung im 6. Jahrhundert. — Ferner soll der wiederholte Gebrauch von ,,Adonai" statt ,,Jahve" in K. 2 mit der Gewohnheit der späteren Juden, die den ,,unaussprechlichen Namen" vermieden, übereinstimmen. ,,Adonai" kommt in diesem Kapitel fünfmal vor (V. 1. 2. 5. 7. 18), ,,Jahve" dagegen siebenmal (V. 6. 7. 8. 9. 17. 22). Was soll also ,,Adonai" beweisen? Es erscheint doch schon im 1. Buche Moysis. — ,,,Sion' wird zur Bezeichnung des einzigen Zentral-Opferheiligtums gebraucht; das geschieht aber erst nach 600 v. Chr. Erst die Chronik erhebt es als Tempelplatz. Die älteren Hebräer priesen Sion als Festung und als Davidische Hauptstadt, aber viel weniger als Heiligtum." Wenn dieser Gebrauch ,,Sions" erst nach 600 v. Chr. aufkommt, so wäre er demnach in unsern nach 587 entstandenen Klageliedern nicht auffallend. Im übrigen wird ,,Sion" in unserm Büchlein nirgends in diesem Sinne verwendet. — ,,Die Bezeichnung ,,Gesalbter" für den König Judas wird erst in den späten Psalmen gewöhnlich, obwohl die Bücher der Könige (nach 600 v. Chr.) sie für David und seine Dynastie verwendeten." Eben wenn der Gebrauch nach 600 v. Chr. aufkommt, erklärt er sich leicht in unsern nach 587 entstandenen Liedern. — ,,Priester und Älteste werden in unserm Büchlein oft als Hauptbeamte er-

wähnt; aber diese wurden erst nach dem Deuteronomium oder nach Nehemias bedeutsam.“ Priester und Älteste hatten auch schon zur Zeit des Königtums Bedeutung, wenn vielleicht auch nicht eine so große wie nach dessen Abschaffung. — „Der Ausdruck ‚das Angesicht Jahves‘ oder ‚des Allerhöchsten‘ stimmt mit der späteren Gewohnheit, das wirkliche Wort ‚Gott‘ zu vermeiden, überein.“ „Angesicht“ ist nicht einfache Umschreibung, sondern deutet die persönliche Gegenwart (2, 19; 3, 35) an: „unter den Augen“, oder das persönliche Erscheinen und Eingreifen (4, 16). Dieser Gebrauch ist uralt und hat mit der späteren Gewohnheit der Juden nichts zu tun. — All die vorgebrachten philologischen Gründe haben nicht die geringste Beweiskraft.

D. hat also für seine Ansicht keinen Beweis erbracht, der irgendwie überzeugend wäre. Unser Büchlein aber enthält Aussagen, die auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus gar nicht passen. Was über den Volksreichtum, das Ansehen, die Macht und die internationale Stellung Jerusalems (1, 1; 2, 15; 4, 2. 12) gesagt wird, kann man von der Stadt, die noch von ihrem alten Ruhme zehrte und i. J. 587 zum ersten Male völlig zusammenbrach, gelten lassen, aber von dem Jerusalem des Jahres 63, das seit seinem Wiederaufbau trotz eines zeitweiligen Aufschwungs unter den Hasmonäern doch stets ein ziemlich kümmerliches Dasein gefristet hatte, klingt das doch höchst unnatürlich, auch wenn man ein gut Teil Übertreibung zugibt. Nach unserm Büchlein wurden die Festungen Judas zerstört, die Bollwerke und Torbauten Jerusalems niedergelegt, der Tempel und die Wohnungen der Stadt vernichtet (2, 1—9; 4, 12; 5, 18); i. J. 63 aber öffnete Jerusalem dem Feinde freiwillig die Tore, nur die Tempelfeste mußte erobert werden, das Heiligtum selbst aber blieb verschont, von der Zerstörung der Landfesten hören wir nichts. Wie unsere Lieder andeuten, wurden die Kostbarkeiten des Tempels geraubt (1, 10[a]), der Gottesdienst vom Herrn verworfen (2, 7[a]) sowie die Feiern und Feste nicht mehr begangen (1, 4[a]; 2, 6[b]). Pompejus dagegen ließ am Tage nach dem Betreten des Tempelraumes den Opferdienst wieder aufnehmen und tastete den heiligen Schatz nicht an; freilich deutet D. diese letzte Angabe ganz willkürlich dahin um, daß er durch die Ge-

schenke, die ihm zur Beschwichtigung des Siegers entnommen waren, bereits geleert gewesen sei. Nach den Klageliedern wurde ein großer Teil der Bevölkerung in die Gefangenschaft geführt (1, 5[c]. 18[c]; 2, 9[b]); daß aber i. J. 63 außer der königlichen Familie bedeutendere Massen verschleppt seien, wird uns nicht berichtet. Für die Einzelperson, die im 3. Kap. (V. 1—24. 52—58) ihr schweres Los beklagt, haben wir in Jeremias einen passenden Vertreter; i. J. 63 suchen wir aber nach einem solchen vergeblich. Was über die (wahren und falschen) Propheten berichtet wird (2, 9. 14. 20[c]; 4, 13), ist wohl aus den Verhältnissen der Jeremianischen, nicht aber der Pompejanischen Zeit verständlich. Ebenso entspricht die Hoffnung auf auswärtige Hilfe (4, 17) und auf etwaigen Weiterbestand unter den Heiden (4, 20) wohl der Lage des Jahres 587, aber nicht den geschichtlichen Umständen des Jahres 63. Zu bemerken ist endlich, daß die alexandrinische Übersetzung die Klagelieder unter den prophetischen Schriften führt, auf die bereits der Enkel des Siraciden i. J. 133/2 v. Chr. hinweist. Wären sie erst um 60 v. Chr. auf die kurz vorher vollzogenen Ereignisse gerichtet worden, dann hätte man doch auch noch um ihren geschichtlichen Hintergrund gewußt, sie nicht mit dem Untergang Jerusalems i. J. 587 in Verbindung gebracht und unter die prophetischen Schriften eingereiht.

Wenn man im christlichen (und jüdischen) Altertum das Büchlein der Klagelieder in die Jeremianische Zeit verlegte, so ließ man sich dabei wohl nicht nur durch dessen Art und Inhalt, sondern auch durch die Überlieferung leiten. Freilich kamen einige durch eine falsche Auslegung von 2 Chr 35, 25 und Klgl 4, 20 dazu, es ganz oder teilweise auf den Tod des Josias zu beziehen. Seitdem man aber diese Ausdeutung als unrichtig erkannt, hat man sich ziemlich einmütig dahin geeinigt, daß der Untergang Judas i. J. 587 den gemeinsamen Untergrund der Lieder bilde. Daß diese Ansicht zu Recht besteht, ist durch die Untersuchung der obigen abweichenden Meinungen von neuem bestätigt.

Der Beitrag von Maximos Agioritis (Μάξιμος ὁ 'Αγιορείτης) zur Verbesserung des Textes der altslavischen Bibel.

Von Theologie-Professor Dr. Julius Hadžega in Užhorod.

Von Maximos Agioritis (bei den Russen Maxim Grek genannt), berichtet der griechische Kirchenhistoriker Kyriakos nur so viel: „Maximos Agioritis, der zirka 1518 wirkte, wurde unter Vasilios Iwanowitzsch der Lehrer der Russen. Er schrieb gegen die Lateiner, Lutheraner, Heiden und Mohammedaner" (Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453—1898 von A. Diomedes Kyriakos, autorisierte Übersetzung von Lic. Dr. Erwin Rausch. Leipzig 1902, S. 143). Und S. 238: „Im 16. Jahrhundert trug zur Förderung der theologischen Bildung bei den Russen der Hellene Maximos Agioritis viel bei. Er lehrte in Kiew und bereicherte die russische theologische Literatur durch viele Übersetzungen griechischer Werke und durch andere Originalwerke."

Aber in welcher Richtung, auf welchem Gebiete der theologischen Wissenschaft Agioritis wirkte, darüber bekommen wir keine Aufklärung. Und doch war die Wirkung von Agioritis bei den Russen sehr bedeutend, und zwar unmittelbar auf dem Gebiete der Verbesserung der griechischen Kommentare verschiedener Bücher der Bibel und mittelbar auch der Verbesserung des Textes der einzelnen Teile der altslavischen Bibel.

Er war als solcher ein Vorläufer des berühmten Moskauer Patriarchen Nikon im 17. Jahrhundert, der mit seiner korrektorischen Tätigkeit unabsichtlich die Entstehung der Raskolniki (Abtrünnigen) in der russischen Kirche verursachte, deren Nachkommen sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

Schon im 16. Jahrhundert wurde bemerkt, daß es in den russischen kirchlichen Büchern sehr viel grobe Fehler gebe, und man beschloß deren Verbesserung.

Zum Beispiel gibt es im Griechischen zwei ähnliche Wörter: ὑψηλός (hoch) und ψιλός (nackt, bloß, pur, schlicht). Die der griechischen Sprache nicht genug kundigen Übersetzer verwechselten nun diese Ausdrücke, und wo von Christus gesagt wird, daß er nicht bloßer Mensch war, sondern auch Gott, übersetzten sie, daß er kein hochgewachsener Mensch war. Deswegen wurden geeignete, sowohl des Griechischen wie des Altslavischen und Russischen kundige Männer vom Berg Athos zur Verbesserung der kirchlichen Bücher berufen. Einer von diesen Gelehrten war der erwähnte Maximos Agioritis vom Kloster Vatopedi.

Agioritis, verleumdet und angefeindet von seinen Gegnern, unternahm die Korrektur und beendete sie, obwohl er für seine mühevolle Arbeit auch eine Kerkerstrafe erleiden mußte.

Es fällt nicht in unsere Aufgabe, die Geschichte der Verbesserung der kirchlichen Bücher vorzutragen. Es interessiert uns diesmal, was er auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft geleistet, und speziell, was er zur Korrektur des Textes der altslavischen Bibel beigetragen hat.

Wie oben bemerkt, erstreckte sich die Tätigkeit von Agioritis auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft meistens auf die Übersetzung und Korrektur der Kommentare zu einzelnen Büchern. So werden ihm zugeschrieben: die Übersetzung der Erklärung der Psalmen und Apostelgeschichte aus dem Griechischen in die altslavische Sprache russischer Redaktion; Verbesserung der Übersetzung des Psalmenbuches. Mit seinem Namen werden noch viele diesbezügliche Arbeiten verbunden, deren Authentizität nicht feststeht (S. Christianskoe Čtenie, Christliche Lektüre, Nov. und Dez. 1912, S. 1282 und 1342).

Aber am wertvollsten in dieser Hinsicht ist seine Tätigkeit auf dem Gebiete der Geschichte des Textes der altslavischen Bibel. In die kirchlichen Bücher sind nämlich auch einzelne Perikopen der Bibel zum Lesen beim Gottesdienst aufgenommen. Mit dem Texte der kirchlichen Bücher wurden auch diese Perikopen einer Kritik unterzogen und, wo notwendig, entsprechend dem griechischen (hebräischen) Originaltext korrigiert. In dieser Korrektur werden sie auch heutzutage bei dem Gottesdienst gelesen.

Leider sind wir über die diesbezügliche Wirksamkeit von Agioritis nur sehr spärlich unterrichtet, und auch das nur dank dem gegen die „Raskolniki" im Jahre 1745 herausgegebenen polemischen Werke: „Widerlegung der Unwahrheit der Raskolniken." Moskau 1745 (russisch. S. 113—134 Ausgabe der Heiligen Synode).

Weder Jevsaew, noch Jungerow, noch andere Bibliker gaben irgendwelchen Aufschluß darüber. Aber auch in diesem Sammelwerke werden nur beispielsweise im ganzen die Korrekturen von vier Stellen aufgeführt und zwar:

1. In Gal. 4, 17 befindet sich das griechische Zeitwort: ἐκκλείω (ausschließen, beengen). Die früheren Übersetzer haben es mißverstanden und für das Hauptwort ἐκκλησία genommen und die Stelle dementsprechend übersetzt: aemulantur vos non bene, sed ecclesiae vos volunt. Agioritis gab den wahren Sinn wieder, indem er übereinstimmend mit dem griechischen Texte übersetzte: sed excludere vos volunt.

2. In Act. 27, 22 wurde . . . δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ durch frühere Übersetzer übersetzt: „ich sehe euch in allem sehr künstlerisch", vielleicht nicht ohne beeinflußt zu sein vom V. 29 desselben Kapitels, wo das Wort τέχνη (Kunst) vorkommt mit Anspielung auf die mit menschlicher Hand gemachten Götzenbilder: . . . χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου. In der Rede des hl. Paulus vor dem Areopag bezieht sich δεισιδαιμονεστέρους nicht auf die Götzenbilder, sondern auf die seelische Stimmung, Disposition der Athener. Aber auch sonst hat dieses Wort etymologisch keinenfalls den Sinn „künstlerisch". Und deswegen hat Agioritis mit Recht δεισιδαιμονεστέρους nach seinem etymologischen Sinn übersetzt: „die Dämonen sehr fürchtende" (δείδω = ich fürchte mich; δαίμων = Dämon, böser Geist). Die Übersetzung von Agioritis entspricht dem Sinne nach dem Texte der alten Handschriften, wo er fand: „daß ihr irrend seid im Glauben". Die Raskolniki aber erwidern: In neuen gedruckten Büchern steht sowohl im Gegensatz zur Übersetzung von Agioritis wie zu dem Texte der alten Bücher: „ich sehe euch etwa (aki) gottesfürchtig". Dies gibt eine Lesart wieder, welche, wie wir bald sehen werden, auch bei dem hl. Chrysostomus vorkommt. Übrigens wird

solche Lesart folgendermaßen begründet: a) Sie entspricht völlig der Rede des hl. Paulus, der am Areopag unter anderem einen Stein gefunden hat mit der Aufschrift: Ἀγνώστῳ ϑεῷ und darum sagte: „Ich verkünde euch diesen Gott, den ihr unwissend ehrt" (V. 23). Es wäre nicht recht, sie einfach gottesfürchtig zu nennen, als ob sie den wahren Gott unwissend ehrten, zu dessen Kenntnis sie der hl. Paulus geführt hat. Und deswegen hat er beigefügt: aki (etwa, quasi, ὡς). b) Diese verschiedene Übersetzung hängt vom griechischen Wort: δεισιδαιμονεστέρους ab, welches zwei Bedeutungen hat; nämlich die einer guten und die einer schlechten Sache, letzteres, wenn es auf Aberglauben hindeute. So steht in der Vulgata: superstitiosiores. Eine gute Sache bedeute es, wenn es auf die Gottesfürchtigkeit hinweise. So z. B. Plutarch, Terentius im Buche: Περὶ δεισιδαιμονίας: ut stultae et miserae omnes sumus religiosae (anstatt superstitiosae). Der hl. Paulus hat es von den Athenern in gutem Sinne verstanden, als er sie δεισιδαιμονεστέρους nannte. Er hat sie lobend auf seine Rede vorbereitet.

Die Übersetzung des Wortes mit „gottesfürchtig" wird auch durch Chrysostomus bestätigt: „Δοκεῖ οὐδὲν λέγειν βαρύ, ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς, φησί, ϑεωρῶ, τουτέστιν εὐλαβεστέρους." Und weiter unten: „οὐκ εἶπε δαίμονας ἁπλῶς, ἀλλὰ προοδοποιεῖ τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο εἶπε, ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς ϑεωρῶ" (Hom. 38. in Act. Apost. cap. 17: non dixit daemones simpliciter, sed viam parat sermoni, propter hoc dixit: superstitiosiores vos video propter altare). Wie man sieht, ist bei Chrysostomus δεισιδαιμονεστέρους = εὐλαβεστέρους. Und so lesen wir später auch in dem vom Mönch Zacharias 1624 herausgegebenen Buche: „Etwa lobend sagt Paulus von den Athenern: ich sehe euch sehr gottesfürchtig."

3. Jo 5, 27. An dieser Stelle wurde durch die Raskolniki folgende in den neueren Büchern sich findende Interpunktion beanstandet: et potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est. Nolite mirari . . . Sie sagen, der Grieche Maxim (Agioritis) habe die lateinische Interpunktion als dem Griechischen nicht entsprechend verworfen. Er hat nämlich gelesen: . . . et potestatem dedit ei judicium facere. Quia filius hominis est, nolite mirari. Chrysostomus und Theophylakt,

Erzbischof von Ochrida (12. Jahrh.), haben ebenfalls die erstere Interpunktion beanstandet und Paulus von Samosata angegriffen, der diesen Vers nach dem Lateinischen las.

Tatsächlich lesen wir bei Chrysostomus diese Stelle in folgender Weise: ,,Et potestatem dedit ei judicium facere. Quia filius hominis est, nolite admirari.“ Und weiter in Begründung: ,,Paulus Samosatenus cum sic legit, sed potestatem dedit ei judicium facere, qui filius hominis est, quod minime sequitur. Non enim propterea accepit judicium, quia homo est, nam nihil prohibuisset omnes homines judices esse, sed quoniam ineffabilis illius substantiae filius est, ideo judex. Quamobrem ita legendum: Quia filius hominis est, nolite admirari“ (In c. V. Jo hom. 38).

Den Raskolniki wurde erwidert, daß beide Lesungen möglich sind; quia (slavisch: jako) drücke in beiden Fällen eine Bewunderung aus. Es sei nicht leicht zu entscheiden, welche Lesung die richtigere ist.

4. Psalm 50. In Verbindung mit den Veränderungen in den Liturgien des hl. Chrysostomus und Basilius wurde durch die Raskolniki angeführt, daß im 50. Psalm, welcher durch den Priester bei der Inzensierung des Hochaltars rezitiert werde, statt des Singular der Plural gesetzt wurde: — ,,imponent super altere tuum vitulos“ (statt: vitulum; slavisch: telca). Sie sagten, es müßte hier der Singular stehen, da durch diesen vitulus Christus präfiguriert werde und der Plural auch der Lesung von Chrysostomus widerspreche.

In der Tat lesen wir bei Chrysostomus: Τότε εὐδοκήσεις θυσίαν δικαιοσύνης, ἀνάφοραν, καὶ ὁλοκαυτώματα, τότε ἀνοίσουσιν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σοι μόσχους (Hom. II. in Ps. 50). Und an einer anderen Stelle Τότε ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σου μόσχους (In parabolam de filio prodigo). Und Chrysostomus fragt: ,,Ποῖον μόσχον λέγει; ὃν ἡ δάμαλις Μαρία παρθένος ἐγγόνησεν.“

Aber, so wurde ihnen erwidert, diese Lesung widerspricht sowohl dem hebräischen wie dem griechischen Texte der Bibel. Und wenn Chrysostomus lehrt, daß der vitulus Christus präfiguriere, so kann das doch nicht für die Richtigkeit der Lesung ,,vitulum“ entscheidend sein, weil Christus nicht nur durch

diesen, sondern durch viele andere Opfertiere versinnbildet wurde.

Wie diese Bemerkungen zeigen, dürfte eine weitere Untersuchung der Tätigkeit des Agioritis viel interessantes Material zur Textkritik der altslavischen Bibel liefern.

Die Umkehrung beim Status constructus[1].

Von Alfons Schulz in Breslau.

Joh. Hempel macht mich aufmerksam auf כָּל־תְּמוּנָה **Ex 20, 4; Dt 5, 8** als vermutliches Beispiel für die Umkehrung der gewöhnlichen Reihenfolge: Grundwort — Bestimmungswort. Zu Ex 20, 4 schlägt allerdings Quell (BH³) vor, zu lesen תְּמוּנַת־כֹּל nach Dt 4, 16. 25. In der Tat beweisen diese beiden Stellen, daß kein Unterschied besteht zwischen כֹּל־תמונה und תמונת־כל, daß also das Bestimmungswort כֹּל ebensogut am Anfang stehen kann wie am Schluß. G hat in Ex 20, 4 und Dt 5, 8 die Umkehrung angewandt. Er hat hier nicht etwa ת״־כל gelesen, wie Quell annimmt. Die Wortstellung παντὸς ὁμοίωμα beweist, daß G geradeso wie H כֹּל an erster Stelle gelesen hat. Wo nämlich כֹּל an zweiter Stelle steht, z. B. Dt 4, 25, übersetzt G ὁμοίωμα παντός. Aber auch Hieronymus, der Dt 5, 8 similitudinem omnium schreibt, wird hier כֹּל an erster Stelle gelesen haben, da er bekanntlich frei mit der Wortstellung umgeht. Es ist also gleich, ob כֹּל an erster oder zweiter Stelle steht: jedesmal ist es Bestimmungswort. Vgl. die beiden Möglichkeiten כסף משנה und משנה כסף (BZ a. a. O. 150).

Ex 30, 23: בְּשָׂמִים רֹאשׁ · Nach Holzinger (KHC) haben die Massorethen רֹאשׁ als Apposition zum ersten Wort betrachtet. Aber das Zeichen Mūnach soll nur andeuten, daß die beiden Worte zusammengehören. Holz. übersetzt: ,,wohlriechende Stoffe von der besten Sorte". Ähnlich Heinisch, Henne. Aber müßte dann nicht statt בשׂמים der Stat. constr. stehen? Vgl. latein. omnis generis arma. Nur Buber nimmt רֹאשׁ deutlich als Apposition: ,,Balsame, Auszug".

Die Verbindung von רֹאשׁ und בשׂם haben wir Hl 4, 14; Ez 27, 22, wo רֹאשׁ Grundwort ist und בשׂם Bestimmungswort.

---

[1] Fortsetzung. Vgl. BZ 21 (1933) 150 ff.

Fassen wir sie in Ex 30, 23 ebenso, so steht hier das Bestimmungswort voran, und wir müssen übersetzen: „von wohlriechenden Stoffen das Beste“.

Jos 2, 6: פִּשְׁתֵּי הָעֵץ . D. Kimchi († 1235), der sicherlich Hebräisch konnte, umschreibt die Worte mit עֲצֵי הַפִּשְׁתִּים, d. h. „Stengel des Flachses“ (vgl. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina II 1932, 298). Aber schon früher hat man die Wortverbindung so aufgefaßt, daß הָעֵץ als Grundwort gilt. Vgl. G ἐν τῇ λινοκαλάμῃ. Da λίνον wiederholt die Wiedergabe von פֵּשֶׁת, Flachs, Lein (aus λίνον) ist, hat G das erste Wort als Bestimmungswort genommen. Ebenso V mit stipula lini, Holzinger und Rießler mit „Flachsstengel“.

Ed. König bemerkt in seinem Wörterbuch: „die holzigen Flachsteile d. h. die Flachsstengel“. „Die holzigen Flachsteile“ kann wohl nur so verstanden werden, daß „Flachsteile“ der Ersatz von פשתי sein soll, „holzig“ der von העץ . Dann aber hätte K. glücklich im ersten Teile seiner Deutung העץ als Bestimmungswort aufgefaßt, im zweiten Teil als Grundwort. So einwandfrei die Übersetzung „die Flachsstengel“ ist, so abwegig erscheint „die holzigen Flachsteile“. Es ist klar, daß Rahab die Kundschafter nicht unter den holzigen Teilen des Flachses versteckt hat, die nach dem Brechen eine Art Werg bilden und weggeworfen werden, sondern unter den unversehrten Stauden, die auf dem Dache zum Trocknen ausgebreitet waren (Volz, Die biblischen Altertümer 1914, 291). So macht K. mit seinem „d. h.“ denselben Umweg vom Falschen zum Wahren wie Procksch bei Is 5, 10 (vgl. BZ a. a. O.) — Bubers „Stengel-Flachs“ (ebenso schon das Wörterbuch von Siegfried-Stade) wäre die richtige Übersetzung nach der heutigen Grammatik. Aber gibt es denn eine besondere Art von Flachs, die „Stengelflachs“ genannt wird? Möglich ist nur mit Hilfe der „Umkehrung“ die Übersetzung „unter Flachsstengeln“ oder „Flachsstauden“.

2 Sm 24, 24: David kauft Tenne und Rinder בְּכֶסֶף שְׁקָלִים חֲמִשִּׁים. Kittel übersetzt: „für den Betrag von fünfzig Sekeln“. Aber kann כסף „Betrag“ heißen? Caspari („um fünfzig Sekel Silbergeldes“) und Buber („um fünfzig Vollgewicht

Silbers") übersetzen כסף durch den zweiten Fall, sie betrachten es also als Bestimmungswort, trotzdem es am Anfang steht. — G hat nach der heutigen Grammatik ἐν ἀργυρίῳ σίκλων πεντήκοντα. Aber „für Silber von 50 Sekeln" ist eine höchst schwerfällige Ausdrucksweise. Dagegen V: Emit . . . argenti siclis quinquaginta. V läßt also כסף von שקלים abhängen. Sie hat sogar das ב vor כסף zu שקלים gezogen. Die richtige Übersetzung ist danach „um 50 Silbersekel". כסף שקלים ist genau so zu werten wie etwa in Gn 23, 15. 16 שֶׁקֶל כֶּסֶף .

Die Voranstellung des Bestimmungswortes haben wir auch in **1 Chr 22, 14:** זָהָב כִּכָּרִים מֵאָה־אֶלֶף וְכֶסֶף אֶלֶף אֲלָפִים כִּכָּרִים . Rothstein: „100 000 Talente Gold, eine Million Talente Silber". Hänel: „an Gold 100 000 Talente und an Silber eine Million Talente". R. wendet die „Umkehrung" an, H. vielleicht nicht. Deutlicher sind jedoch die alten Übersetzungen. G: χρυσίου ταλάντων ἑκατὸν χιλιάδας, καὶ ἀργυρίου ταλάντων χιλίας χιλιάδας. V: auri talenta centum milia et argenti mille milia talentorum. Daß der Verfasser ebenso wie G und V זהב und כסף als Bestimmungswörter behandelt hat, ergibt sich auch aus der Erwähnung der beiden folgenden Metalle, die er mit לְ einführt: וְלַנְּחֹשֶׁת וְלַבַּרְזֶל אֵין מִשְׁקָל. Denn לְ bildet einen Ersatz für den Genetiv (Ges.-K. § 129).

Wer nicht an die „Umkehrung" glauben will, wird sich vielleicht damit zu helfen suchen, daß er in 1 Chr 22, 14 übersetzt „Gold, nämlich 100 000 Talente" und in 1 Sm 24, 24 etwa so: „für Silber: 50 Sekel". Beides klingt höchst gekünstelt. Aber dieser Notbehelf versagt in **Esr 7, 22,** womit wir uns auf das Gebiet des Aramäischen begeben. Wir lesen da: עַד כְּסַף כַּכְּרִין מְאָה וְעַד חִנְטִין כּוֹרִין מְאָה וְעַד־חֲמַר בַּתִּין מְאָה . Die Übersetzung von Hölscher („bis zu 100 Talenten Silber und bis zu 100 Kor Weizen und bis zu 100 Bath Wein"), die deutlich die Umkehrung voraussetzt, finden wir schon in alter Zeit. G: ἕως ἀργυρίου ταλάντων (ἑκατόν), καὶ ἕως πυροῦ κόρων ἑκατόν, καὶ ἕως οἴνου ἀποθηκῶν ἑκατόν. Der Grieche hat also die an der Spitze stehenden Worte כסף, חטנין und חמר als Ausdrücke für den zweiten Fall angesehen und sie von den folgenden Maßangaben abhängen lassen. Dasselbe gilt

von V: usque ad frumenti coros centum et usque ad vini batos centum. Hier scheitert die Übersetzung „Silber, nämlich 100 Talente . . .“ an dem jedesmal davorstehenden עַד־. Das geht natürlich nicht auf das unmittelbar folgende Wort, sondern auf die erst später folgende Zahlangabe. So bildet die Stoffbezeichnung mit der Maßbezeichnung eine Einheit: es muß heißen „Silbertalente“ usw.

1 Chr 24, 31. Das רָאשֵׁי הָאָבוֹת in a wird in b aufgenommen in der Form אָבוֹת הָרֹאשׁ. Beides übersetzt man in gleicher Weise mit „Familienhäupter“ (Rothstein, Henne), man verwertet also im zweiten Falle die Umkehrung. Schlögl will allerdings בֵּית vor אָבוֹת ergänzen, während Hänel das אָבוֹת tilgt. Wie machte es doch Prokrustes? Je nachdem! Aber nach dem Befund von G ist an der Lesart von H nicht zu zweifeln; vgl. A πατριαὶ ἄρως, B πατριάρχαι ἀρααβ. Ergebnis: Das Bestimmungswort אבות steht in a an zweiter Stelle, in b an erster.

Am 3, 12: וּבִדְמֶשֶׁק עֶרֶשׂ. Procksch (BH^3) will die Worte umstellen und lesen וּבְעֶרֶשׂ דַּמֶּשֶׂק. Er ist auf der richtigen Spur — aber der Umstellung bedarf es nicht. Sie ist sogar verboten durch G, wo die Reihenfolge von H vorausgesetzt wird: καὶ ἐν Δαμάσκῳ ἱερεῖς (das letzte Wort Umschreibung des unverstandenen ערש). Vor allem aber lesen wir in V nach dem Gesetz der Umkehrung: et in Damasci grabato. Die hebräischen Worte bedeuten: „und auf Damaskus-Polstern“.

Nah 2, 4: Das כְּאֵשׁ־פְּלָדֹת ist schwer zu übersetzen. G zieht (wohl unrichtig) באש zu dem Vorhergehenden und gibt פלדת mit αἱ ἡνίαι wieder. Diese Übersetzung verwertet die V, die geradeso wie die Massora die beiden Ausdrücke miteinander verbindet: igneae habenae. Sie faßt באש auf wie ein Eigenschaftswort (vgl. darüber meine Ausführungen in ZAW 1933, 223 f). Worauf es aber hier ankommt — sie läßt אש von dem folgenden Wort abhängen, wendet die Umkehrung an. — Dasselbe tut Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905), 177, wo er die sehr naheliegende Änderung כְּאֵשׁ־לַפִּדֹת vornimmt und „wie Feuerkohlen“ übersetzt. Ebenso Guthe. כאש־לפדת dürfte dasselbe bedeuten wie

Sach 12, 6 כְּלַפִּיד אֵשׁ (ὡς λαμπάδα πυρός, sicut facem ignis). Es ist also gleich, wo der Wesfall steht — am Ende oder am Anfang.

Der Vorschlag Greßmanns führt mich zu **Dt 32, 2**, wo Dillmann ebenfalls אֵשׁ לַפִּדֹת für das schwierige אֵשׁ־דָּת (so das Qere) lesen will. Ohne auf diese Frage näher einzugehen (König vermutet, daß das *lap* in dem nachfolgenden *lamo* steckt), erwähne ich nur zwei alte Übersetzungen. Sy: πυρινὸς νόμος. V: ignea lex. Es ist nicht richtig, wenn König sagt, V stelle אש דת um: wahrscheinlich von Sy beeinflußt, wendet sie gleichfalls die Umkehrung an.

Die angeführten Beispiele zeigen wieder, daß Übersetzer von der ältesten bis zur jüngsten Zeit das Gesetz der Umkehrung angewandt haben.

Es seien noch einige weitere Stellen angeführt.

Dt 31, 41 בְּרַק חַרְבִּי; Nah 3, 3 לַהַב חֶרֶב וּבְרַק חֲנִית; Hab 3, 11 בְּרַק חֲנִיתֶךָ.

Die drei Stellen entsprechen einander. Es stehen gegenüber Namen für Waffen („Schwert, Lanze") und solche, die zum Vergleich der Waffen dienen („Blitz, Flamme"). Ich will es vorläufig nicht in Abrede stellen, daß בָּרָק wie לַהַב die blitzende Spitze einer Waffe bezeichnen kann; vgl. Job 20, 25; 1 Sm 17, 7. Worauf es mir hier ankommt, ist zu zeigen, daß eine Reihe von Übersetzern die an zweiter Stelle stehenden Namen für Waffen als Grundwort nehmen. Ich nenne zu Dt 32, 41 Marti, Henne („mein blitzendes Schwert") Bertholet („blitzendes Schwert"), Rießler „mein blitzend Schwert"), zu Nah 3, 3 G (στιλβούσης ῥομφαίας καὶ ἐξαστραπτόντων ὅπλων), V (micantis gladii et fulgurantis hastae), Nowack (blitzende Schwerter und blinkende Speere"), Guthe („funkelnde Schwerter und blitzende Lanzen"), Rießler (ebenso), van Hoonacker (flamboyantes épées et lances fulgurantes), zu Hab 3, 11 V (fulgurantis hastae tuae), Wellhausen („deiner blitzenden Speere"), Nowack, Marti, Guthe („deines blitzenden Speeres").

Besondere Beachtung verdient Wellhausen, der Nah 3, 3 übersetzt „Schwertesblitz und blinkender Speer". Nach

„Schwertesblitz“ hätte er fortfahren müssen mit „Speeresblinken“. Er nimmt aber die Waffe einmal als Bestimmungswort, das andere Mal als Grundwort. Wenn er das bei zwei nebeneinander stehenden Verbindungen tut, so zeigt er, daß ihm die Wortstellung gleichgültig ist — er nimmt unbewußt die Umkehrung vor. Dasselbe ist zu sagen von Marti, der Nah 3, 3 „Schwerterfunkeln und Lanzenblitz“ sagt, dagegen Hab 3, 11 die Umkehrung voraussetzt.

Ps 20, 7 steht לַהֲבוֹת־אֵשׁ, **Ps 105, 32** das umgekehrte אֵשׁ לֶהָבוֹת. Ganz entsprechend der heutigen Grammatik übersetzen G a) φλόγα πυρός (V flammam ignis), b) πῦρ καταφλέγον (V ignem comburentem), Hi a) flammam ignis, b) ignem flammantem, Gunkel a) „Feuerflammen“, b) „flammendes Feuer“. Da ist natürlich „flammendes Feuer“ dasselbe wie das ganz wörtliche „Feuer von Flammen“ (b) bei König. Ist so ein Unterschied in den genannten Übersetzungen wahrzunehmen, so gibt es auch Fälle, wo die beiden Ausdrücke ganz gleich übertragen werden. So haben Bertholet, Landersdorfer, Rießler jedesmal „Feuerflammen“. Sie betrachten also hier wie da להבות als Grundwort — ganz gleich, wo es steht. Umgekehrt hat Kittel beidemal „flammend Feuer“: für ihn ist auch in a) אש das Grundwort. Ich befinde mich also in guter Gesellschaft, wenn ich die Umkehrung voraussetze. Für die zuletzt genannten Verfasser ist א״ל dasselbe wie ל״א. Vgl. das, was ich BZ 1933, 150 über Gen 43, 12 und 15 gesagt habe.

Ps 81, 17: וּמִצּוּר דְּבַשׁ אַשְׂבִּיעֶךָ. Daß die alten Übersetzungen eine andere Form des Zeitwortes gelesen haben, ist hier gleichgültig. G καὶ ἐκ πέτρας μέλι ἐχόρτασεν αὐτούς. Danach V et de petra melle saturavit eos. Hi allerdings de petra mellis. Man kann sich schwer vorstellen, daß er an die ganz unmögliche Verbindung „Honigfelsen“ gedacht haben sollte, was freilich die sklavisch wörtliche Übertragung von צור דבש wäre. Es kommen ja im Lateinischen Wendungen wie montes aquarum, montes auri vor. Damit sind gemeint Berge mit Bewässerung oder fabelhafte Berge, die aus Gold bestehen. Im Sinne von Am 9, 13 könnte man sagen הָרֵי עָסִים, d. h. Berge, von denen Most herabströmt — an einen Fels, von dem Honig strömt, wird man schwerlich denken! So liegt es nahe anzu-

nehmen, daß die Hss CHMQT mit ihrem de petra melle die richtige Übersetzung von Hi enthalten. Das entspricht aber G. Dort kann nur gemeint sein das Sättigen „mit Honig aus dem Fels“. So übersetzt auch König das Hebräische: „und mit Honig vom Felsen dich sättigen“. K. läßt also צוּר von dem nachfolgenden דְּבַשׁ abhängen — d. h. er gebraucht die Umkehrung. Wenn wir das מִן zu דְּבַשׁ ziehen könnten, so hätten wir die Umkehrung ganz deutlich; dann wäre „sättigen mit Felsenhonig“ die genau wörtliche Übersetzung. Aber שׂבע Hi wird nur ausnahmsweise mit מִן verbunden (Ez 32, 4): gewöhnlich steht das Mittel der Sättigung im vierten Fall. Darum werden wir besser מִן zu dem damit verbundenen צוּר ziehen: „sättigen mit Honig, der aus dem Felsen kommt“. Zu vergleichen wäre Dt 32, 13 דְּבַשׁ מִסֶּלַע — „Honig aus Stein“. Die beiden Ausdrücke מסלע und מצור vertreten einen Genetiv. Und der Genetiv steht in einem Falle an erster, im anderen an zweiter Stelle. Ps 81, 17 enthält also in jedem Falle die Umkehrung, die G und König berücksichtigen.

Ps 145, 16[b]**:** וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל־חַי רָצוֹן. König übersetzt in seiner Erklärung „und alles Lebende an Wohlgefallen satt werden läßt“. Aber im Wörterbuch (unter שׂבע) sagt er, daß die Verbindung mit לְ Ersatz für einen Genetiv sei. Dieser Genetiv-Ersatz steht nun aber vor dem Grundwort! Danach müßte er übersetzen: „das Wohlgefallen alles Lebenden“, „jedes Lebewesens Wohlgefallen“. Ich würde übrigens hier רצון mit „Wille“, „Wunsch“, „Gelüste“ übersetzen. 16[b] besagt dasselbe wie 19[a] רְצוֹן יְרֵאָיו יַעֲשֶׂה: „das Gelüste derer, die ihn fürchten, erfüllt er“. 16[b] würde also, wenn K. mit seiner Genetiv-Erklärung recht hat, unter Anwendung der Umkehrung so zu übersetzen sein: „der satt macht jedes Lebenden Gelüste“.

Sir 14, 18: כפרח עלה. Gegen die Übersetzung von Peters „wie der Blätter Gesproß“ (also עלה als Bestimmungswort) ist nichts einzuwenden. Aber anders übertragen Ryssel („wie die grünen Blätter“), Eberharter („wie sprossende Blätter“), Oesterley (as the leaf that groweth). So schon G: ὡς φύλλον θάλλον (danach V: sicut folium fructificans). Hier dürfte

Hatch-Redpath zu berichtigen sein. Danach soll nämlich an unserer Stelle sowohl θάλλον wie φύλλον die Wiedergabe von עָלֶה sein. Das kann natürlich nicht stimmen. Denn θάλλον entspricht nur פרח ; vgl. 49, 10 ἀναθέλλειν = פָּרַח und 50, 8 βλαστός = פֶּרַח. Daß φύλλον die Entsprechung von עלה sein muß, versteht sich von selbst. So hat also G das an zweiter Stelle stehende Wort zum Grundwort gemacht: Umkehrung.

Ez 45, 21 will man הפסח חג umstellen und dafür lesen חג הפסח (vgl. BH, Rothstein, Delitzsch, Schreibf. § 96[a]). Aber G hat schon die jetzige Reihenfolge (τὸ πασχα ἑορτή), und V übersetzt ebenfalls mit der Umkehrung paschae solemnitas.

Darf ich sagen: „Vivant sequentes“?

Augustins „Tolle lege" in der Bibel.

Von DDr. Julius Boehmer, Pfarrer i. R., Kassel.

J. Geffcken hat im „Archiv für Religionswissenschaft" 1934 S. 1—13 „Augustins Tolle-lege-Erlebnis" behandelt und sich hier um seine sachlichen wie sprachlichen Grundlagen aus seinem eigensten Forschungsgebiet bemüht. Ausgesprochenermaßen will er hier „versuchen, Augustins Erzählung einen tieferen historischen Hintergrund zu geben, sie in religiöse Stimmungen der Zeit und deren literarische Formgebung hineinzustellen und auch demgemäß sich von ihnen abheben zu lassen", „ohne Scheu vor etwaigen Exkursen" S. 2. Er möchte nicht nur Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus, zu dem allgemeinen, zuweilen auch dem niederen religiösen Dasein der Zeit bei Christen und „Heiden", nicht nur zur „Mystik" beachtet wissen. Daher weist er einmal (sachlich) auf Augustins Zuflucht zum Bibeltext, sodann (sprachlich) auf eine Stelle in der Vita des Porphyrius mit ihrem λάβε ἀνάγνωθι, der griechischen Entsprechung von tolle lege, hin S. 3, und stellt nach Erörterung dessen, was hierher gehört, fest: „Jener Ausruf ist völlig griechischen Ursprungs" (ohne lateinisches Vorbild) S. 5, dem Griechischen älterer Zeit geläufig. Wo immer damals eine Urkunde durch Verlesung habe bestätigt werden sollen, hätte es geheißen: αναγνωθι τον νομον λαβων oder λεγε . . . λαβων oder λαβε και λεγε oder λαβε και αναγνωθι.

Mit der Berufung auf diese Formeln ist Geffcken unzweifelhaft im Recht, da seit dem αναγνωθι bei Plato, Phaidros 262 d diese Aufforderung bei attischen Rednern an Gerichtsbeamte, Zeugen usw. gerichtet, daß sie Aussagen, Aktenbekundungen und dgl. vorlesen sollten, nicht selten vorkommt; wiewohl immerhin für Geffckens Zwecke die Angabe der betr. Stellen nicht unerheblich gewesen wäre.

Weiter verweist Geffcken auf die besondere Bedeutung,

welche die Formel: „Nehmet und leset (die Schriften)“ auf dem Missionsgebiet erlangt habe. So sei tolle lege „nur die lateinische Form des griechischen Aufrufs zur Bekehrung durch eine göttliche Urkunde, wie sie auch eben Augustin zur Hand nehmen soll“, und „nach einigen Zweifeln ist ihm der göttliche Ursprung der Stimme klar“ S. 6. Außerdem sei die Empfänglichkeit des Altertums, zumal des 4. und 5. Jahrhunderts, für göttliche Stimmen, und Augustins Vorliebe für Kinderstimmen S. 7 zur Genüge bekannt. „Dieses Bewußtsein jener Menschen erneut sich immer wieder aus der Lektüre“, sie (Christen wie Heiden) „beherrschen alle heiligen Schriften“ durch Auswendiglernen S. 8. So ist es zu verstehen, wenn es zum Schluß heißt: „Das tolle lege, die Zuflucht zum Bibelorakel, ist nur die äußere, die zeitgemäße Form einer plötzlichen, überzeugenden, inneren Befreiung“ S. 13.

Es ist die Frage, ob diese Auffassung und Darstellung Geffckens dem Tatbestand, zu dessen Aufhellung sie sicherlich Wesentliches beigesteuert hat, völlig gerecht wird.

Die Sachlage war doch zunächst diese, daß sich Augustin im Augenblick des tolle lege in einem Zustand höchster seelischer Erregung, anders gesagt: unter schwerstem Gemüts- und Gewissensdruck befand, ohne daß man deswegen mit W. Thimme (Geffcken S. 1 Anm. 5) das Vernehmen von tolle lege als „unwillkürliche, wunsch- und phantasiebedingte Umdeutung auffälliger Töne und Geräusche“ usw. zu nehmen braucht. Sicherlich aber war Augustins Innenleben, wenn je, damals beschwingt und ließ ihn in einer Audition so mancherlei hören, was sich ihm dank seiner ihn stark und verwirrend beschäftigenden Erinnerungen zum tolle lege formulierte und was er später schriftstellerisch „stilisierte, teils gemäß den Legenden und dem Wunderglauben seiner Zeit (wiewohl „der einzige [seiner Zeit], der religiöse Erlebnisse nicht ganz unbesehen hinnimmt“, vermochte er doch den Legenden und dem Wunderglauben „nicht zu gebieten“), teils, weil „er Rhetor war und als solcher jede Erzählung stilisieren mußte“ S. 13; teils, was Geffcken hätte hinzunehmen können, weil Erlebnis (im Jahre 387, [Geffcken S. 3 setzt dafür 386 an]) und Veröffentlichung (zwischen 397 und 400) durch ein Jahrzehnt getrennt waren.

Ob aber Gedanken und Erinnerungen, Wunsch und Phantasie Augustins im Augenblick des tolle lege lediglich von dem allem, was Geffcken setzt, bestimmt und geleitet waren? Machen wir uns doch klar, daß Augustinus laut seines eigenen Berichts (Conf. 8, 12) damals von der Bibel und ihrer Lesung kam und daß er überhaupt längst in der Bibel, und zwar, wie es scheint, zum Teil wenigstens im Wortlaut der unlängst erschienenen Vulgata des Hieronymus, lebte und webte. Von der Bibel (genauer: den Briefen des Apostels Paulus) kam er, ebendahin kehrte er wieder zurück. Die Bibel schwebte ihm wie allezeit so damals in Herz und Gedanken. Und hier gerade, in der Bibel, war sein tolle lege und vor allem dessen griechische Vorlage λαβε αναγνωϑι, und zwar gerade in Zusammenhang mit Buch, heiligem Buch, aufs deutlichste präformiert. Deswegen erst ward er durch tolle lege zur Bibel geführt, was sonst unverständlich scheint, mindestens unbegründet bleibt.

1. Hier aber las er im Anfang der Bibel Ex 24, 7 schon von Mose, dem Begründer des alttestamentlichen Bundesvolks: λαβων το βιβλιον ανεγνω (Vulgata: assumens volumen legit) und

2. am Schluß der Bibel Apc 5, 8 (vgl. v. 1): οτε ελαβεν το βιβλιον (fehlt in der Vulg.) und im nächsten Vers: αξιος ει λαβειν το βιβλιον (Vulg. accipere), und

3. als Vorlage dieser Stelle Tob 7, 13 λαβων βιβλιον εγραψε συγγραφην (Vulg. accepta charta fecerunt conscriptionem coniugii).

4. Is 29, 11 f. αναγνωϑι (lege, beides zweimal) Weissagung und Worte eines versiegelten Buchs.

5. Jer 3, 12 αναγνωϑι (clama, gemäß dem hebräischen Urtext): Jeremia wird von Gott aufgefordert, was ihm Gott aufgetragen, nach Norden hin für das abtrünnige Volk Israel vorzulesen.

6. Jer 11, 6 αναγνωϑι (vociferare), alles ebenso in Jerusalem und den Städten Judas.

7. Jer 39 (32), 14 λαβε το βιβλιον το ανεγνωσμενον (sume — es handelt sich um die Urkunde über den Verkauf eines Ackers).

8. Jer 43 (36), 2 λαβε (tolle) σεαυτῳ χαρτιον βιβλιου: Jahwe fordert Jeremia auf, ein Buch zu nehmen und darin

die ihm aufgetragene und von ihm ausgeführte Verkündigung aufzuzeichnen.

9. ib. 14 λαβε (sume) αυτο εις την χειρα σου και ελαβε (tulit) το χαρτιον. Die Volksoberen fordern Jeremia auf, das Buch, worin er Jahwes Botschaft aufgezeichnet habe, zu sich zu nehmen und zu ihnen zu kommen und (v. 15) es ihnen vorzulesen.

10. ib. 15 αναγνωθι (lege): so fordern die Volksoberen Baruch auf, ihnen die Verkündigung Jeremias vorzulesen.

Vgl. dazu 43 (36), 21 (sumeret, tollens); 28 (tolle); 32 (tulit).

Diese uns zugänglichen Stellen enthalten (das braucht kein Zufall zu sein) zweimal die Worte: tolle lege, wie sie Augustin Conf. 8, 12 zweimal hat. Vielleicht waren es der Stellen noch mehr, wenn wir nur Augustins lateinische Bibel zur Hand hätten oder mit Sicherheit kennten. An keiner der angeführten Stellen aber ist λαβειν in Zusammenstellung mit αναγνωναι pleonastisch (was ihm für das Hebräische, das klassische Griechisch und das Neue Testament an zahlreichen Stellen, ob mit oder ohne Grund und Recht, nachgesagt wird) gebraucht. Ob endlich nicht doch, angesichts des Tatbestandes in der griechischen wie lateinischen Bibel, es mehr für sich hat, bei tolle lege auf die Bibel zurückzugehen, als im Sprachgebrauch des Griechischen und der Missionspraxis die Grundlagen zu suchen?

Bibliographische Notizen.

1933/34.

(Format 8^0 ist bei Büchern weggelassen).

Bearbeitet unter Mitwirkung von Lektor DDr. P. Dionys Schötz, O.F.M., München (= D. S.).[1]

A. Literatur, die AT und NT zugleich umfaßt.

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.*

Cools, J., Schriftuurstudie in Nederland (Stc 10 [1934] 309—321): Kritisch gehaltene Übersicht über neuere Erscheinungen zur Bibelkunde besonders in Holland. D. S.

Martí de Barcelona, O. M. Cap., *Notes descriptives dels manuscrits franciscans medievals de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Estudis Franciscans Jhrg. 27, Bd. 45 [1933], 337—404): U. a. Hss der Postillen des Nikolaus von Lyra, des Compendium litteralis sensus tocius divine scripture von Petrus Aureoli und einiges andere Biblisches.

Mingana, A., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the John Rylands Library Manchester* (4^0. XIII u. 1192. Manchester 1934, Univ. Press).

Galling, K., *Biblisches Reallexikon* (Handbuch zum AT. Hrsg. v. O. Eißfeldt, 1. Reihe, 1. = Lfg. 1: Sp. 1—160. Tübingen 1934, Mohr. Subskr. *M* 3,—; Einzelpreis *M* 3,30).

Encyclopaedia Judaica. *Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* Bd. 10. *Kimchit—Lyra* (4^0. 1264 Sp. mit Abb. B. 1934, Eschkol. Geb. *M* 50,—): S. BZ 21,42.

Lexikon *für Theologie und Kirche* [s. BZ 21, 346]. Bd. 6. *Kirejewski—Maura.* Mit 10 Taf., 23 Kartenskizzen u. 148 Textabb.(VIII S. u. 1040 Sp. Freiburg i. B. 1934, Herder. *M* 26,—; geb. 30,— bzw. 34,—).

Philo-Lexikon. *Handbuch des jüdischen Wissens.* Mit 250 Abb., zahlr. Plänen, Tab. u. Übersichten sowie 40 z. T. mehrfarb. Taf. (798 Sp. B. 1935, Philo-Verlag. Geb. *M* 4,80).

Cadbury, H. J., The Society of Biblical Literature and Exegesis. Sixty-ninth annual meeting. Proceedings, December 28th and 29th, 1933 (JbL 53 [1934] I—XV): Der Bericht nennt, überwiegend unter Inhaltsangabe, folgende atl Abhandlungen: Moffat, J. [s. u. S. 70]; Barton, G. A. [s. u. S. 111]; Grant, E., Beth Shemesh, 1933 [u. a. eine hieroglyphische Inschrift und eine kleine Tafel in Ras Schamra-Keilschrift]; Harris, Z. S., The structure of Ras Shamra C [Schreibung in Stichen nicht üblich, doch Herausstellung solcher möglich]; Reider, J., Substantival ʿal in Biblical

[1] Für Beiträge habe ich noch zu danken Prof. Dr. Jos. Schmid, Dillingen, Prof. DDr. Stummer, Würzburg, Schriftsteller A. Ello, Budapest, für eine Anzahl polnischer Titel Herrn S. Baksik, Krakau.

Eine Anzahl von Besprechungen mußte auf Heft 3 zurückgestellt werden.

Die Korrekturen übernahm diesmal dankenswerter Weise Herr P. Dionys Schötz. Walde.

Hebrew [neben der Präposition gebe es noch ein Substantiv 'al, von 'lh, ,,height'', und von 'll, ,,cause, deed'']; Scott, R. B. Y., My servant, my chosen (Is 42, 1) [Vergleich mit Apg 2, 23 und Folgerungen für die Ebed-Lieder); Pfeiffer, R. H. [s. u. S. 123); Gordis, R., The significance of the Paradise story [The original meaning of the myth auf Grund der Philologie, Folk-lore und Psychologie]; Wolfe, R. E., Two modifications of the generally accepted theory regarding the canonization of the prophets [die früheren Propheten wenigstens 100 Jahre vor den späteren kanonisiert, beide ca 200 v. Chr. zu einem Kanonteil zusammengefaßt; diese Kanonisierung betraf nur noumerous variant rival texts which were official in the chief scribal schools]; Kraeling, C. H., Frescoes of the synagogue at Dura; Glueck, N. A., Archaeological survey of Transjordania [u. a. Siedlungen aus der Bronze- und Eisenzeit in Moab: nabatäische Siedelungen]; Marcus, R., Recent literature on Philo; Montgomery, J. A. [s. u. S. 118]; Goff, B. L. [s. u. S. 118]; Morgenstern, J., The historical background of Deuteronomistic historiography; Fullerton, K., The problem of the Book of Job as seen through chapters 9 and 10; Torrey, C. C. [s. u. S. 119]; Obermann, J. J., An Aramaic inscription from Dura [Herbst 1932 gefunden, stark beschädigt; behandelt wohl den Bau der Dura-Synagoge]; Dahl, G., The date of Zephaniah [das einheitliche Buch weise in den Beginn der griechischen Periode]; Bailey, M., The language of the eighteenth psalm; Kraeling, E. G., A note on Calneh (Gn 10, 10) [Ablehnung der bisherigen Gleichsetzungen; vgl. Is 10, 9; Am 6, 2]; Haupert, R. S. [s. u. S. 93]; Stephens, F. J., The gesture of attentive humility in the OT and in Babylonian art [ausgehend von Job 40, 4]; James, F. [s. u. S. 127]; Spiegel, S., Liturgies of departure in the psalter [Riten beim Eintritt und Verlassen des Heiligtums; vgl. 1 Sm 21, 5]; Pierce, E. E., The Sufis and the Song of Songs [erstere in ähnlicher Darstellung für allegorische Deutung bestimmt; Stütze für gleiche Deutung des Ct]; Round, H. L., Pa'athe Mo'ab, Nm 24, 17; Burrows, M., Notes on Judges 3, 8. 10; Neh 2, 8; 3, 26; Torrey, C. C., Notes on 2 Kings 6, 27 and Esther 8, 14; Peritz, I. J., The text of Hosea 11, 4b; Obermann, J. J., Notes on the Aramaic stele from Sujin; Zeitlin, S., The festival of Hanukkah [die Feier im Tempel und zuhause (bei Josephus festival of lights)]; Rosmarin, T. W., Motive-repetition in the Bible [über die ,,Motive'' quarelling brothers und barrenness of the beloved wife]; Montgomery, J. A., Some etymological notes on Hebrew [die Namen Delilah, Enoch, Gomorrah, Nadab, Zephaniah; die Wurzeln von ne'um, 'olam, tsaphtseph, rakhabh, shay; yahdav]; Barton, G. A., Points of grammar in the Ras Shamra texts. — Nachruf auf A. H. Sayce, † 4. 2. 33 (S. VII), J. H. Ropes, † 7. 1. 33 (S. VII f), R. P. Dougherty, † 13. 7. 33 (S. VIII).

La Redenzione. *Conferenze bibliche* tenute nell'anno giubilare 1933 al Pont. Istituto Biblico (IV settimana biblica) (IV u. 324. Rom 1934, Pont. Istit. Bibl. *L* 30,—): S. BZ 21, 418. Vorwort von A. Vaccari, S. J. Die Abhandlungen sind jeweils unten verzeichnet.

Miscellanea Biblica. Vol. I: Der in BZ 22, 247 f als Doppelheft der Bb angezeigte Band ist auch mit gesonderter Seitenzählung erschienen (Sp Ib: IV u. 316 mit Titelbild. Rom 1934, Pont. Ist. Bibl.). Diese Seitenzahlen seien hier für die in BZ 22 H. 3 genannten Aufsätze nachgetragen: A. Bea (BZ 22, 249) S. 1—52; B. Alfrink (ebd. 292) S. 53—64; A. Allgeier (ebd. 283) S. 65—92; J. Bonsirven (ebd. 258) S. 93—116; A. Fernández (ebd. 313) S. 117—144; J.-B. Frey (ebd. 294) S. 145—180; P. Joüon (ebd. 281) S. 279—290; R. Koeppel (ebd. 309) S. 299—316. — **Dass.** Vol. II (IV u. 406. Ebd. 1934): Die in BZ 22, 248 nur mit Titel verzeichneten, durchwegs wertvollen Aufsätze werden, soweit atl, unten an einschlägiger Stelle angeführt (ausgenommen also N. Schneider und F. Stummer [s. BZ 22, 291 283].

Mélanges Bidez. 2 Bde (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université de Bruxelles 1934 t. 2: 1—553; 555—1056. Brüssel 1934, Secrétariat de l'Institut. *Fr belg.* 250,—): Vgl. die Auswahl bei R. de Vaux in Rb 43 (1934) 437—440. Hieraus seien in der dort eingehaltenen Reihenfolge in weiterer Auswahl verzeichnet: Zielinski, Th. La guerre à l'outretombe chez les Hébreux, les Grecs et les Romains, (1021—1042) [ursprünglich sei auch bei den Hebräern der Totenkult verbreitet gewesen, aber dann durch den offiziellen Jahwismus unterdrückt worden]. — Hermann, L., Le rameau d'or et l'empereur Auguste (487—494). — Hubaux, J., et Leroy, M., Vulgo nascetur amomum [zu Virgil, Ekloge IV 18—25]. — Robert, L. (793 f) [zu einer von A. H. M. Jones, [BZ 19, 81] veröffentlichten Inschrift aus Gerasa]. — Cavaignac, E. L'apparition des Ioniens (83—89) [auf Grund der Ras Schamra-Texte]. — Vollgraff, W., Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne (993—1005) [im Sinne des Pansumerismus]. — Delcourt, M., Mme, Orient et Occident chez Eschyle [E. défend, comme Plutarque, la „thèse grecque" contre la „thèse égyptienne" d'Hérodot]. — Lefort, L. Th., Le copte, source auxiliaire du grec (569—578). — M. Seymour de Ricci, Un papyrus chrétien épistolaire (857—859) [Anfang des 4. Jh. s. Anklang an 2 Tim 1, 16]. — Janne, H., Impulsore Chresto (531—553) [es handle sich um die Christen, die auch in den Brief des Claudius an die Alexandriner einbezogen seien].

Habersaat, K, Übcr die Aufgaben des Deutschen Bibel-Archivs (Wort u. Tat 1934, 192 f): Sechs verschiedene Sammlungen: 1. die bibliographische Sammlung mit einer Sonderabteilung: Bibeldrucke 2. Handschriftenbeschreibungen aller deutschen Bibelübertragungen und Bibelbearbeitungen, alphabetisch geordnet 3. die Handschriftenkartothek sowohl nach Aufbewahrungsarten(!) als nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt 4. die ikonographische Sammlung (künstlerische Darstellungen biblischer Personen und Motive) 5. Sammlung der Zitate von Bibelstellen aus Predigten und geistlichen Schriften 6. Eine Sammlung deutscher Inschriften aller Art von sprachlicher oder geschichtlicher Bedeutung. D. S.

Hümmeler, H., *Helden und Heilige.* 2 Bde. *Januar bis Juli. Juli bis Dezember* (Buchgemeinde Bonn. Religiöse Schriftenreihe Bd. 9 u. 10: VIII u. 351; 299. Bonn 1933; 1934, Buchgemeinde. Geb. je *M* 5,40): Der 1. Bd. erschien schon 1934 in 2. Aufl.

Kelso, J.L., Some recent archaeological discoveries (Bs 91 [1934] 177—179): Über den Chester Beatty Papyrus, die Ausgrabung von Albright in Gibeah und die Arbeiten in Moab. D. S.

Rescher, O., *Abriß der arabischen Literaturgeschichte.* Bd. 2 (S. 241—308. Stuttgart 1933, Selbstverl.).

S. V. M., *De weg der behoudenis* (211. Den Haag [o. J.], „Uit de Schriften" [Delistraat 31]). — **Ders.,** *Wat de konkordantie leert* (138. Ebd.): Nach V. in NthSt 17 (1934) 177. Die Schrift über die Konkordanzen befriedige nicht

Waxman, M., *A history of Jewish literature from the close of the Bibl. to our own days.* Vol. 2. *From the twelfth century to the middle of the eighteenth* (X u. 698. N. Y. 1933, Bloch. *$* 4,—).

2. *Einleitung. Hermeneutik.*

Rowe, M., *A golden treasure of the Bible (and Apocrypha)*, with the assistance of H. Mc Lachlan and Dorothy Tarrant (1003. Ld. 1934, Lindsey Press. *s* 7 *d* 6).

Van Rhijn, M., *Handboek voor Bijbelstudie* (212. Zeist 1933, N. C. S. V. *Fl* 3,50): 2. Auflage. Vgl. NthSt 17 (1934) 187

Hahn, E., Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen (ZsyTh 12 [1934/35] 165—218): „Aufs Ganze gesehen läßt sich

sagen, daß Luthers Exegese, sei es die wissenschaftliche, sei es die populäre, die Bibelübersetzung, stets christozentrisch gerichtet bleibt . . . Der Sinn der Schrift, wie er sich in der Exegese darstellt oder sich in der Übersetzung Luthers spiegelt, ist von Anfang an als sensus literalis propheticus, oder, wie es später heißt, als ‚einfacher, deutlicher und einfältiger' Sinn an der Rechtfertigungslehre im weitesten Sinne orientiert." D. S.

Marc de Castellvi, O.M.Cap., *Noció bonaventuriana dels sentits bíblics* (Estudis Franciscans 28. any vol. 46 [1934] 5—15): Bonaventura nimmt, wie näher dargelegt wird, nur einen Literalsinn an, darüber hinaus aber noch einen dreifachen mystischen Sinn, den allegorischen, moralischen und anagogischen.

Miller, A. O. S. B., *Schriftsinn und liturgischer Sinn* (Benedikt M 16 [1934] 407—413): Die Spannungen, die zwischen dem ursprünglichen Sinn der Schrift und der liturgischen Verwertung bestehen, können ausgeglichen werden. Die Akkomodation nehme nur einen geringen Umfang ein, meist ist der ursprüngliche Schriftsinn bei der liturgischen Verwertung zu ihrem Vollsinn erweitert. D. S.

Schwartz, K. A. v., *Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus* (52. München 1933): Erlanger Dissertation. Mit einem Anhang: Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Auslegung in Orthodoxie und Pietismus (nach LZbl 85 [1934] 581).

Vargha, Theodoricus, O. F. M., *De usu practico S. Scripturae in genere* (VD 14 [1934] 221—224): Über die Durchsetzung der Predigt mit biblischen Redeweisen. Beispiele: S. Bernardus und Bonaventura. Meidung eines abusus (Trid., sess. IV).

Weber, O., *Die Auslegung der Heiligen Schrift als theologische Frage* (64. Neukirchen 1934, Erziehungsverein. *M* 1,—): Bibel und Literatur, Geschichte, Hl. Geist. Möglichkeiten und Aufgaben theologischer Auslegung (nach LZbl 85 [1934] 582).

3. Geschichte der Exegese. Die Bibel in Kultur, Unterricht, Liturgie, Seelsorge und im täglichen Leben (vgl. Nr. 4 u. Übersetzungen).

Calbucci, M., *Das erste Vierteljahrhundert des Päpstlichen Bibelinstitutes* (L'Illustrazione Vaticana 5 [1934] 309—312): Mit 13 Abb. Kurze Übersicht über die Bedeutung, Organisation des Institutes, zusammenfassende Mitteilungen über Museum und Bibliothek. Gute Bilder. D. S.

Da Fonseca, L. G., *Fasti Pontificii Instituti Biblici* (VD 14 [1934] 193—210): Die Hauptdaten aus der Geschichte des Institutes.

Van Es, W. A., *De grond van het Schriftgeloof bij de „Apologeten" van de tweede eeuw* (in: GthT 35 [1934] H. 6): Vgl. BZ 22, 250.

Tengblad, E., *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien* (102. Lund 1932, Sundqvist. *Kr* 4,75).

Pigatus, J. M., *Quam flagrans SS. Bibliorum studium in Sancto Hieronymo Aemiliano fuerit* (VD 14 [1934] 264—266): Hieronymus lebt in seinen sermones und epistolae ganz in biblischer Gedankenwelt, wie Beispiele zeigen.

Peradze, G., *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung* (Forts. u. Schluß) (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 180—198): S. BZ 21, 46; 22, 250. Von Makarios bis Zosimas.

Krüger, P., *Die Regenbitten Aphrems des Syrers*. Ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officiums der Ninivitenfasten und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung. 2. Tl. *Die religionsgeschichtliche Bedeutung* (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 144—151): Keine Entlehnung von Zauberelementen, sondern einfache Bittgebete mit

dem besonders stark ausgeprägten Gebetstypus des Paradigmenbittgebetes. Die Paradigmata sind meist dem AT, einige dem NT und der Natur entnommen. Tl. 1 s. BZ 22, 250.

Simon, J., S. J., *Fragment d'une homélie copte en l'honneur de Samuel de Kalamon* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 161—178): 1 Faksimile (S. 160a), Einleitung, koptischer Text, Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen. Die Homilie ist auf den Pergamentblättern K. 9649—9652 der Wiener Nationalbibliothek erhalten, ist vor dem 11. Jh. anzusetzen und auf das Fest des Apa Samuel (höchstwahrscheinlich von Kalamon, † Ende des 7. Jh., Fest am 4. Dez.) verfaßt. Interesse beanspruchen einzig die biblischen Zitate und Anspielungen.

Graf, G., *Zum Schrifttum des Abū 'l-Barakāt und des Abū 'l-Ḫair* (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 133—143): Stellt für drei Schriften, die ersterem († 1324) zugeschrieben werden, letzteren (vor 1250) als Verfasser fest. Das zweite Werk: ,,Summa vom Glauben der christlichen Konfession und Widerlegung der Nationen des Islams und des Judentums aus ihren (eigenen) Lehrsätzen und Fundamentallehren'' erbringt u. a. den Beweis für die Messianität Christi aus dem AT, das dritte: ,,Widerlegung derjenigen, welche das blinde Schicksal und das Fatum lehren'' behandelt in einem zweiten Teil noch die wahre Menschheit Christi und führt für beide auch Schriftbeweise. Die theologische Enzyklopädie, ein echtes Werk des Abū 'l-Barakāt, enthält im 6. Kapitel eine Art biblischer Einleitung, deren atl Inhalt kurz mitgeteilt wird. Für das NT s. BZ 21, 165—168.

Leimbach, K. A., *Albert der Große als Erklärer der Hl. Schrift* (Pb 45 [1934] 133—143): Albertus hat Kommentare geschrieben zu den großen und kleinen Propheten, zu Job, zu Prv 39, 10—31, zum Hl, zu den 4 Evv, zu den Paulusbriefen, zur Apk. Der in der Ausgabe der Werke des Hl. (Lyon 1651 und P. 1890—1908) gedruckte Kommentar zu den Pss ist unecht, ebenso die in der Druckausgabe überlieferte Erklärung der Apk. Die echte ist noch nicht gefunden. Der Kommentar zu Job ist von Weiß 1904 ediert, der zum Ct wahrscheinlich in Cod. lat. fol. 698 der Preußischen Staatsbibliothek erhalten. Für den Kommentar zu Is ist eine Leipziger und eine Berliner Hs bekannt, vom Kommentar zu Jer scheinen Bruchstücke in einer Hs der Bibliothek des Priesterseminars in Brügge erhalten zu sein, von der Ez-Erklärung im Staatsarchiv zu Bologna und in der Diözesanbibliothek zu Köln. Der Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus ist noch nicht entdeckt. V. gibt noch eine kurze Übersicht über die exegetische Methode, bei der die starke Betonung des Literalsinnes anzuerkennen sei, und Proben dieser Methode, nämlich die Erklärung von Gn 1, 1—2, 4 u. Job 19, 25—27. D. S.

Friedrich, E., O. Cist., *Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux.* Nach der Übersetzung von Agnes Wolters, O. Cist., herausgegeben. 1. **Bernhard von Clairvaux**, *Ansprachen auf die kirchlichen Zeiten.* 1. Buch. *Vom Advent bis zum ersten Sonntag nach der Oktav von Epiphanie.* Mit einem Geleitwort von F. Janssens (235. Wittlich [1934], Fischer. Subskr. *M* 2,20; geb. 3,40): Homilien, die auch sonst zahlreiche Bibelstellen verwerten.

Vaccari, A., S. J., *Cardinalis Caietanus Sacrarum Litterarum studiosus* (VD 14 [1934] 321—327): Geboren 1469 wendete er sich erst Ende 1523 den biblischen Studien zu. Er schrieb Erklärungen zur Hl. Schrift ausgenommen die Propheten, woran ihn nach Erklärung von Is 1—3 der Tod hinderte († 1534), die deuterokanonischen Schriften, die er nicht für gleichwertig hielt, das Hl wegen seiner Schwierigkeit, die Apk aus demselben Grund. Darstellung seiner Absicht und Methode, Würdigung deren Verdienste und Schwächen.

Galdos, R., *En el cuarto centenario del nacimiento de Maldonado* (1533—1933) (Est. eccles. 13 [1934] 73—89): Gibt die Lebensdaten und die Tätigkeit

in den einzelnen Lebensabschnitten, eine Übersicht der von M. geschriebenen Werke und würdigt den Exegeten M.

Kurz, A., *Die Heilsgewißheit bei Luther.* Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Darstellung (XII u. 262. Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 8,—; geb. 10,—): Wegen der Auswertung der exegetischen Schriften hier zu nennen.

Ebbinghaus, H., *Das Verhältnis von Innerem Licht und Heiliger Schrift bei George Fox.* Dargestellt auf Grund seiner Autobiographie. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Quäkertums (IX u. 51. Emsdetten 1934, Lechte. *M* 3,—).

Kühler, O., *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Hl. Schrift in Hegels Philosophie.* Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbes.) zur Hl. Schrift (Studien u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilos. 8: 4⁰. 110. Lp. 1934, Hirzel. Kart. *M* 4,—).

Bauer, W., *Heinrich Julius Holtzmann* (Gütersloh 1934, Bertelsmann).

Lebreton, J., *La crise moderniste vue par M. Loisy* (Etudes 210 [1932, 1], 257—279).

Lutgert, W., *Adolf Schlatter als Theologe* (Gütersloh 1934, Bertelsmann).

Dobschütz, E. v., *Die Bibel im Leben der Völker* (231. 16 S. Abb. Witten 1935, Westdeutscher Lutherverl.)

Hoeber, K., *Der biblische Ursprung alter Wirtshausnamen* (32. Köln 1934, Bachem): Biblische Leitmotive für die Gasthausnamen und für die für das analphabetische Volk bedeutsamen gemalten Wirtsschilder (z. B. Walfisch des Jonas, die vier Sinnbilder der Evangelisten udgl).

Schmid, B., *Wirtshausnamen und Wirtshausschilder.* Ihre Entstehung, Geschichte und Deutung (Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 33 [1934] 3—26).

Jülicher, F., *Bibel und deutsche Kultur* (Christl. Welt 48 [1934] 535—537): Über das Hamburger Bibelarchiv (vgl. BZ 22, 64 f). — S. auch o. S. 64 u. unten S. 73.

Deutsche Dichter über ihre Stellung zur Bibel. Zur 400-Jahrfeier der lutherischen Bibelübersetzung (Sächs. Kirchenbl. 84 [1934] 650—652).

Hecker, J., *Nordische Denkmäler und althochdeutsche Bibelübersetzungen als Quellen zur Erkenntnis unseres Volkstums* (Schule u. Ev. 9 [1934/35] 151—157).

Schwab, G., *Urteile der Wissenschaft über Gott und sein Volk!* Zusammengestellt (16. Hamburg [35, Eiffestr. 255] 1934. 4 Ex. *M* 1,—): gott-, christus-, bibelgläubige Worte berühmter Männer.

Humpfner, T., *Die Bibel des hl. Stephan Harding* (Cistercienser Chronik 46 [1934] 137—141): Bespricht Miniaturen der Bibel des hl. Stephan (Stadtbibliothek Dijon Ms 12—15). Besonders wertvoll die historischen Szenen des 3. Bd. D. S.

Corssen, F., *Altlüneburger Sternsche Bilderbibeln.* Zusammengestellt u. eingeleitet (4⁰. 38 Bl. mit Abb. Lüneburg 1934, v. Stern *M* 2,50): „Mit einer Bilderfolge aus der Kupferstichbibel von 1672, Titelbildern der Holzschnittbibeln von 1614 und 1620 und Blättern aus verschiedenen religiösen Schriften des 17. Jh." (LZbl 85 [1934] 605).

Wolff, L., *Eine gereimte Historienbibel* vom *Pfaffen Könemann* (Zeitschr. f. deutsch. Altert. u. deutsche Lit 71 [1934] 103—106).

Schnapp, Luise, *Oscar Wilde und die Bibel* (German.-roman. Monatsschr. 21 [1933] 360—373).

Proost, K. F., *De bijbel in de Nederlandsche letterkunde als spiegel der cultuur.* II. *16e en 17e eeuw* (215. Assen 1933, Van Gorcum. *Fl* 4,75): Vgl. NthSt 17 (1934) 187. I s. BZ 21, 48.

Historia Sagrada (*Antic i Nou Testament*). Colleció de 100 estampes en colors (65 × 90 mm. Barcelona, Gili. *Pes* 2,50).

Schaefer, Dina, *Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan* (325. Einsiedeln [1934], Benziger. Brosch. *M* 4,50; geb. 6,—).

Petersmann, W., Der biblische Einbruch (Petersmann, Der „kultische" Sinn von Erde und Volk [Gotha 1934] 28—42): In den kultischen Sinn (nach LZbl 85 [1934] 581).

Van Veldhuizen, G., *Onze feesten.* Tweede, veel vermeerderde druk (207. Wageningen 1933. *Fl* 1,90; geb. 2,60): Vgl. N. in NthSt 17 (1934) 191. 1. Aufl. s. BZ 20, 266; vgl. 21, 48.

Volksliturgischer **Wochenkalender** 1935 (Klosterneuburg bei Wien, Volksliturgisches Apostolat): Der bekannte reichhaltige Kalender darf auch hier wegen seiner liturgischen Auswertung atl und ntl Texte empfehlend genannt werden

Górski, E., u. Wolski, L., *Błędnowiercze i anarchistyczne nauki badaczy Pisma św.* [Häretische und anarchistische Lehre der Bibelforscher] (58. Sandomierz 1933).

Krecicki, B., *Moja rozmowa z badaczem Pisma św.* [Meine Unterredung mit einem Bibelforscher] (Kalisz 1933).

Kath. Bibelbewegung (Nr. 2 Dez. 1934): Bischöfliche Empfehlungen (S. 12—15). — Unsere Beuroner Bibeltagung (S. 15; vgl. BZ 22, 321 f). — Stonner, A., Wege und Formen schrift- und zeitgerechter Bibeldeutung (S. 16 f; vgl. unten). — Miller, A., O. S. B., Schriftsinn und Liturgiesinn (S. 18 f; vgl. BZ 22, 321 f). — Stier, [F.], Wir haben das Leben gesehen . . . (S. 20—28; Forts. folgt) [zu 1 Joh 1, 1—4; vgl. BZ 22, 322). — Dieterich, Ein Weg zum Volk. Ein Hl. Schriftsonntag — ein Hl. Schriftmonat? (S. 22—24) [schlägt eine Schriftpredigt am 1. Adventssonntag und wöchentlich 1 oder 2 Bibelstunden im Advent für größeren Kreis vor analog dem Rosenkranzmonat]. — Lehner, F., Die ganze Hl. Schrift auf die Kanzel! (S. 24—25) [Empfehlung von Bibelpredigten und diesbezügliche Literatur]. — Peters, W., Die Hochzeitsbibel. Ein Vorschlag zur Verbreitung der Hl. Schrift (S. 26 f). — Aus unserer Arbeit (S. 27—29) [u. a. Tagung zu Paderborn am 12. Nov., zu Aachen am 13. u. 14. Nov.; Zahl der Mitglieder 2702]. — S. 29 f Vereinsangelegenheiten, Literarisches.

The **Bible** *for every day.* Selected and edited by A. Goodier, S. J. Preface by C. Lattey, S. J. (XXX u. 286. Ld. 1934, Burns *s* 5).

Stuttgarter **Jugend- und Familienbibel** zur Einführung ins Bibellesen. Mit Bildern von Rudolf Schäfer. Nach d. deutsch. Übers. D. Martin Luthers (4⁰. VIII, 394 u. 10 S., 8 Bl., 6 S. Ktn, 10 S. Abb. Stuttgart 1934, Privileg. Württ. Bibelanst. Geb. *M* 3,60 bis 13,80).

Hesselbacher, K., u. *Preuß, H., Die Stuttgarter Jugend- und Familienbibel* (Lutherring 16 [1934] 123—126 126—128).

Fuehrer, R., *Schlag täglich deine Bibel auf! Eine Anleitung zum Bibellesen* (31. Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. —,35).

Haugg, D., *Die katholische Bibelstunde.* Leitfaden für Bibelkursleiter und private Bibellesung (76. Stuttgart 1935, Kepplerhaus. Kart. *M* 1,40): Die eine Lücke ausfüllende dankenswerte Schrift bringt in knapper Form alles Wissenswerte für Bibelkursleiter, dazu auch praktische Beispiele durchgeführter Bibelstunden. A. Stonner schrieb das Vorwort, Max Herzog von Sachsen in einem Anhang (S. 75 f) über: Katholische Bibelbewegung.

Koch, A., S. J., *Die Bibel im Volk* (Stimmen d. Zeit 64. Jhrg. Bd. 127 [1934] 415—418): Zur Kath. Bibelbewegung, den drei neuen deutschen Übersetzungen des AT, Wunsch nach einer Volksbibel mit ausgewählten Texten, nach einer Zusammenstellung von Schrifttexten zu einem oder mehreren Jahreskreisen, nach einem volkstümlichen biblischen Hilfswerk.

Mauer, O., Heilige Schrift und Seelsorge (Der Seelsorger 11 [1934] 33—40).

P. N., Bibelwertung, Bibelverbreitung und Bibeltagung (Sanctificatio

Nostra 5 [1934] 556—560): Hinweis auf ein Bekenntnis des Dichters Mereschkowski, in dem er seine Wertschätzung für die Bibel ausspricht, und den Erlaß Mussolinis über Schriftlesung, desgleichen auf die Arbeit der Britischen Bibelgesellschaft. Kurze Übersicht über die Referate bei der Bibeltagung in Beuron (s. BZ 22, 321 f u. o. S. 68]. D. S.

Pfeffer, A., Die Bibeltagung zu Beuron (Der Seelsorger 11 [1934] 73—76): s. BZ 22, 321 f.

Schwan, Gertrud, Die Bibel und das Mädchen von heute (Neues Sächs. Kirchenbl. 41 [1934] 385—392).

Stenta, N., Die Bibel im Leben des Seelsorgers und in der Seelsorgsarbeit (Bibel u. Liturgie 7 [1932/33] 513—518).

Stegenga, P., Azn., *De bijbelsche verhalen voor het moderne leven. II. De voortrekkers* (200. Amsterdam 1933, Paris. *Fl* 2,90): Vgl. Rv. in NthSt 17 (1934), 189 f.

Stonner, A., *Bibellesung mit der katholischen Jugend.* Eine religionspädagogische Studie über die außerschulische katholische Bibelbewegung auf Grund einer Umfrage. 2. Aufl. (335. Paderborn 1935, Schöningh. *M* 4,30; geb. 5,80).

Stonner, A., Die Religionspädagogik J. M. Sailers (in: Katech. Blätter 1932 Mai): Auch über praktisches Bibelforschen.

Stonner, A., Evangelische und katholische Bibelarbeit mit der Jugend im Vergleich (Jugendführung 20 [1933] 154—165).

Stonner, A., Bibellesung als Seelsorgehilfe in der Gegenwart (Seelsorge 12 [1934/35] 9—20).

Thadden-Prieglaff, R. v., Lebendiges Bibelwort. Vom persönlichen Umgang des Christen mit der Bibel (Furche 20 [1934] 259—267): Lebendige Mahnung zur verständigen Lektüre der Hl. Schrift. D. S.

Tomkins, F. W., *Daily Bible studies* (Milwaukee 1934, Morehouse. $ 1,50).

Stonner, A., *Bibellesung und Bibeldeutung. Eine praktische Anleitung zur Auswertung der Heiligen Schrift* (Lebensschule der Heiligen Schrift Nr. 1, hrsg. von M. J. Metzger: 12⁰. 32. Meitingen bei Augsburg 1935, Christkönigsverlag): Wiedergabe des Beuroner Vortrages, der nach seinen Hauptgedanken schon BZ 22, 321 skizziert ist und das Gesagte durch treffende Beispiele weiten Kreisen leicht verständlich zu machen weiß.

Uhsadel, W., Die gegenwärtigen Aufgaben der Bibelarbeit (Evang. Jugendführung 1933, 42—59).

Vollrath, Einleitung zu einem volksmissionarischen Lehrkurs über die Bibel (AelKz 67 [1934] 218—221).

4. *Inspiration. Bibelkritik. Wert der Bibel, Kirche und Bibel* (vgl. o. Nr. 3: Bibel in Kultur usw; unten B, a 4).

Encyklika *Papieża Leona XIII „Providentissimus Deus" o studjach biblijnych 1893—1933* [Rundschreiben des Papstes Leo XIII „Pr. D." über das Bibelstudium] (55. Krakau 1934, Koto Biblistów U. U. J.).

Stach, P., *Kwestja biblijna w świetle Encykliki „Providentissimus Deus"* [Die biblische Frage im Lichte der Enzyklika Prov. Deus] (Lwów 1934).

Lercher, L., S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae* in usum scholarum. Editio secunda. Bd. 1 (658. Innsbruck 1934, Rauch. *M* 8,—): Zur 1. Aufl. vgl. BZ 18, 88.

Costello, C. J., St. Augustine's concept of inspiration (in: Rvd'Univers. d'Ottawa 1934, 2).

Ogara, F., De inspirationis criterio in efformando canone (Gregorianum 1934, 456—466).

Porporato, S., S. J., *Ispirazione profetica e ispirazione scritturistica* Pal. del Clero 13 [1934, 1] 36—39).

Stauffer, E., „In Vollmacht" (Ein Beitrag zum Problem der Evidenz des Bibelwortes (Wort u. Geist. Festgabe f. K. Heim [B. 1934] 121—133).

Vollert, W., Die innere Einheit der Bibel als Zeugnis der Offenbarung (Geisteskampf d. Gegenwart 69 [1933] 344—349).

Lorens, A., *O prawdzie zawartej w Piśmie św. i o warunkach jej poznania* [Von der Wahrheit, die in der Hl. Schrift enthalten ist, und den Bedingungen zu ihrer Erkenntnis] (35. Miejsce Piastowe 1934).

Schmidt, G., Zur Behandlung der Propheten. Vom Ärgernis des Kreuzes (in: Evangelisches Schulbl. 68 [1934] H. 4).

Yahuda, A. S., *The accuracy of the Bible.* 16 illustrations (268. Ld 1934, Heinemann. *s* 10 *d* 6).

Frick, R., Mythos und Offenbarung (in: Monatsschr. f. Pastoraltheologie H. 7).

Witte, K., Mythos und Offenbarung (in: Evangelisches Schulbl. 68 [1934] H. 3).

Offenbarung in der Bibel und in der Gegenwart (Sächs. Kirchenbl. 84 [1934] 570—575).

Cramer, Geschichte oder Offenbarung? (in: Schule u. Ev 8 [1933/34] H. 12).

Robinson, H. W., History and revelation (in: Baptist Quarterly Jan. 1934).

Monroe, K. M., Biblical philosophy of history (Bs 91 [1934] 317—336): Ein temperamentvoller Appell, die Bibel, ihre Forderung und ihre Verheißung ernst zu nehmen. D. S.

Van Vollenhoven, H. Th., *Het Calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte* (319. Amsterdam [o. J.], Paris. *Fl* 6,20; geb. 6,90): Systematische Untersuchung der auf dem Schriftglauben des Calvinismus aufbauenden Philosophie gegenüber „de onschriftuurlijke wijsbegeerte" und Versuch, jene Philosophie aus der Geschichte der Philosophie zu rechtfertigen (vgl. E. J. van der Brugh in NthT 23 [1934] 259—267).

Wieneke, F., Biblische Theologie (Wieneke, Deutsche Theologie im Umriß [Soldin 1933, Madrasch] 39—63): Die Bibel als deutsches Volksbuch; das AT; das NT (nach LZbl 85 [1934] 534).

Moffatt, J., The sacred book in religion (JbL 53 [1934] 1—12): S. o. S. 62 [Cadbury]. Stellt folgende vier Sätze heraus: Not every religion possesses a sacred book. The sacred book does not lie beside the cradle of the faith in question. No religion lives by its sacred book alone. No sacred book can be judged apart from the specific ethos of the faith out of which it rose and for which it exists und wendet sie auf Judentum, Christentum und Islam an, denen allein the Sacred Book in its most developed form eigne.

Bauhofer, O., Corpus Christi und Wort Gottes (Catholica 2 [1933] 125—140): Die theologische Relation zwischen Kirche und Heiliger Schrift (nach LZbl 85 [1934] 581).

Besson, M., *Katholische Kirche und Bibel.* Mit 17 Taf. Berechtigte Übertragung von O. Bauhofer (123. Einsiedeln [1934], Benziger. Brosch. *M* 3,—; geb. 4,50).

Cornelius, H., Bibel und Bekenntnis im deutschen Protestantismus der Gegenwart (Nach dem Gesetz u. Zeugnis 34 [1934/35] 9—21).

Schmidt, K. D., *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933* gesammelt und eingeleitet (200. Göttingen 1934, Vandenhoeck. *M* 4,60; geb. 5,60).

b) Sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Sprachliches (vgl. d 3).

Cassuto, M., La corrispondenza tra nomi ebraici e greci nell'onomastica giudaica (in: Giornale della Società Asiatica Italiana 2 [1933] Nr. 3).

Festugière, A. J., Notules d'exégèse: 'Ευφροσύνη, Μυστήριον, Κύριος (RSphth 23 [1934] 359—362).

Kenyon, F. G., Nomina sacra in the Chester Beatty-Papyri (Aegyptus 13 [1933] 5—10).

Mayser, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluß der gleichzeitigen Ostraka und den in Ägypten verfaßten Inschriften.* Bd. 2, 3. *Satzlehre Synthet. Tl.* (VI u. 265. B. 1934, de Gruyter. *M* 36,—; geb. 37,50).

Marouzeau, J., *Lexique de la terminologie linguistique* (205. P. 1933, Geuthner): Unentbehrlich für jeden, der vergleichende Sprachstudien treibe (nach Vincent in RvScr 14, 155). D. S.

Schwizer, E., *Griechische Grammatik.* Im Anschluß an K. Brugmanns griechische Grammatik bearbeitet. Lfg 1. *Allgemeiner Teil und Lautlehre.* Mit 3 Ktn (Handbuch d. Altertumswiss. Abt. 2, Tl. 1, Lfg 1: 4⁰ XXVI u. 414. München 1934, Beck. *M* 22,—).

Thesaurus *linguae Latinae.* Vol. VII, fasc. 1. *I—ico* (4⁰. 160 Sp. Lp. 1934, Teubner). — **Dass.**, Vol V 2, fasc. 4. *emetior—eo* (4⁰. Sp. 481—640. Ebd. 1934).

2. *Urtext und Übersetzungen.*

(vgl. A, a 3: Bibel in Kultur).

Strothmann, R., Abermals der Sinai und sein Codex (ThBl 13 [1934] 221): S. BZ 22, 255. 1. Druckfehlerberichtigung zu Sp. 133 Abs. 2 Z. 17. 2. Zu Sp. 157: Die Berufung auf den „Zaren als Haupt . . . auch des Sinai" findet sich nicht mehr in der inzwischen erschienenen Broschüre: The Mount Sinai Manuscript of the Bible, second edition, for the trustees of the British Museum 1934.

Dh[orme], E., Le codex Sinaiticus (RHR 109 [1934] 103—106): Bespricht den Ankauf durch das Britische Museum und bringt eine Geschichte der Schicksale des Codex nach der Darstellung von Puaux im Temps 28. XII. 1933. D. S.

Souter, A., The 'Codex Sinaiticus' (ExpT 45 [1933/34] 335 f): Klarlegung des Sachverhaltes (nach ZatW N. F. 11 [1934] 130).

Collomp, P., Les Papyri Chester Beatty. Observations bibliologiques (RHPhr 14 [1934] 130—143): Zunächst Allgemeines mit einer Literaturübersicht, die das in BZ 20, 228 270; 21, 53 f 193 352 353; 22, 48 155 255, 263 Mitgeteilte ergänzt, aber auch nach BZ 20, 270; 21, 53; 22, 255 ergänzt werden kann. Sodann über die Bedeutung der Papyri für das Alter der Codex-Form, die durch die Ausbreitung des Christentums begünstigt wurde.

Couchond, P.-L., La plus ancienne bible chrétienne: les papyrus Chester Beatty (RHR 109 [1934] 207—219): Gibt eine ausführliche Inhaltsangabe der Ausgabe von F. G. Kenyon.

Handtmann, E., Wichtige Bibelfunde in Ägypten (Christentum u. Wissenschaft 10 [1934] 178—183): Bespricht den Chester Beatty Papyrus und den Mani-Fund. Interessante Hinweise auf die Konservierungsarbeit von Prof. Ibscher. D. S.

Kenyon, F., The origin of the Bible text (The Fortnightly Review 1933 Nr. 806, 135—145).

Bömer, A., Die neue Prachtausgabe der Quedlinburger Italafragmente (Zentralbl. f. Bibliothekwissensch. 51 [1934] 345—356): Bekennt sich zur Überzeugung, daß der Ausdruck Itala bei Augustin, de doctrina christiana 2, 16 die Übersetzung des Hieronymus bezeichnet. Bespricht im wesentlichen die Fragen paläographischer und kunstgeschichtlicher Art der von Degering und Boeckler 1932 herausgegebenen Fragmente (s. BZ 21, 377). D. S.

Wie sah der Bibeltext des Hieronymus aus? Ein Kloster der bibelforschenden Mönche in Rom. Mit 4 Abb. (Woche 36 [1934] 445).

Schöffler, H., Vulgata und Ästhetik (Geistige Arbeit 1 [1934] Nr. 3 S. 5).

Vilar, J., Les citations bibliques de San Pacià (Estudis Universitaris Catalans 17 [1932], 1—49): S. BZ 22, 256.

'Abd-el-masîḥ el-Maqdisi, La traduction des livres saints en langue arabe avant l'Islam [arab.] (Al-M 31 [1933] 1—12): Sucht die Existenz vorislamischer (christlicher!) Bibelübersetzungen zu beweisen 1. aus der weiten Verbreitung des Christentums in Arabien bereits im 4. Jh., 2. aus Zeugnissen arabischer (heidnischer und islamischer) Autoren (Kitâb el-Aghâni, Buḫari), 3. aus der Existenz biblischer Apokryphen in arabischer Sprache, 4. aus dem Gebrauch kirchlicher etc. Termini bei den vorislamischen Dichtern, 5. aus dem unarabischen Charakter dieser, auch im Koran vorkommenden Termini. Am Schlusse (S. 10—12) eine Liste der koranischen Entlehnungen aus biblischen Büchern (Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Ps, Mt.). A. Baumstark, BzZ XXX [1930] 350—359 und Islamica IV [1931] 562—575 ist nicht zitiert. Stummer.

Baumstark, A., Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 208—225): Zeigt Methode und zu erwartende Ergebnisse für Peschitta, LXX und z. T. Vetus Latina an der syrischen Didaskalia c. 6 (Zitat aus Ez 18, 29—32), an biblischen Zitaten der syrischen Übersetzung der vier Bände des Titus von Bostra gegen die Manichäer und der syrischen Übersetzung des ersten Klemensbriefes.

Hartenstein, K., Das Geheimnis der Übersetzung (in: Evangelisches Missionsmagazin N. F. 78 [1934] H. 2).

Kowalski, S., O heretyckich wydaniach Pisma św. [Von den häretischen Ausgaben der Hl. Schrift] (Miesięcznik Kóscielny 1934).

Schwyzer, E., Got. let und griech. ἔα. Ein Beitrag zur Beurteilung der gotischen Bibel (Z f. vergl. Sprachforschung 60, 139).

Schmitt, F., Deutsche Bibeln vor Luther (Deutsche Erde 4 [1933] 577—584).

Schulze, F., *Deutsche Bibeln.* Vom ältesten Bibeldruck bis zur Lutherbibel (46 mit Faks., 1 Taf. Lp. 1934, Bibliographisches Institut. *M* —,90).

Vollmer, H., Luthers Vorgänger in der Bibel-Verdeutschung (Sächs. Schulztg 101 [1933] Nr. 28, S. 40—43): S. BZ 22, 49.

Zedler, G., Ein neu aufgefundener, mit der 42zeiligen Bibeltype gedruckter 26zeiliger Donat. Mit 1 Taf. (Gutenberg-Jahrb. 1934 S. 72): Vgl. BZ 22, 49.

Peters, W., Von der Bibel (Postzeitung [Augsburg] 2. Nov. 1934): Kurz über vorlutherische Bibelübersetzungen, über Luthers Übersetzung, über die Stellung der katholischen Kirche zur Bibel.

Risch, Zum Bibel-Jubiläum (AelWz 67 [1934] 728—733 754—758 771—776 794—800 842—844 866 f 890—894) Eine kurze aber übersichtliche Einführung in die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung im allgemeinen, besonders der Luther-Übersetzung. D. S.

Deutsche über Luthers Deutsche Bibel (Luther 16 [1934] H. 3/4, 70—81).

Althaus, P., „Und wenn es köstlich gewesen ist" Ein Beitrag zur Gedächtnisfeier der Lutherbibel (AelKz 67 [1934] 914—918): An Ps 90 wird die Art und Weise aufgezeigt, wie Luther übersetzt hat. Dazu allgemeine Erörterungen über die Wertschätzung der „Arbeit". D. S.

Clemen, O., *Die Entstehung der Lutherbibel.* 2. Aufl. (Zwickau 1934, Herrmann.)

Coring, Der Durchbruch Lutherscher Bibelsprache in unserer Heimat (Der nat.-sozial. Erzieher 2 [1934] 612 f).

Diersche, M., Luthers Bibeldeutsch. Zum 400jährigen Jubiläum der Lutherbibel (Montagsbl. d. Magdeburger Zeitg 76 [1934] 329 f).

Eger, H., *Luther und seine Bibel* (Die Lehre Luthers 3: 47. Mü 1934, Kaiser. *M* —,70): Vgl. das Folg.

Eger, H., Die Heilige Schrift deutsch (Luther 16 [1934] H. 3/4, 49—58): 4. Abschnitt des Vorhergehenden.

Fascher, E., *Die Bibel, ein Volksbuch? Ein Wort zum Jubiläum der Lutherbibel* (22. Weimar 1934, Verl. Deutsche Christen. *M* —,40).

Jehle, F., *Zur Lutherbibel.* 12 Einzelbilder (32. Stuttgart 1934, Belser. *M* —,80): Greift wesentliche Einzelfragen zur Würdigung der Lutherbibel heraus (nach LZbl 85 [1934] 581).

Knolle, Th, Bücherschau zum Bibel-Jubiläum (Luther 16 [1934] H. 3/4, 88—122): Gute Zusammenstellung des Schrifttums zur Lutherbibel vom 19. Jh. an. D. S.

Lau, F., Zur kirchen- und theologiegeschichtlichen Bedeutung von Luthers Deutscher Bibel (Neues Sächs. Kirchenbl. 41 [1934] 577—586).

Leisegang, H., Deutscher Geist in der Lutherbibel (Wartburg 33 [1934] 303—320).

Luther, M., *Vorreden zur Heiligen Schrift.* Durchges. u. hrsg. von W. Heinsius (VIII u. 119. M. 1934, Kaiser).

Luther, M., *Vorreden zur Heiligen Schrift.* Neu hrsg. von F. Held (XVI u. 141. Heilbronn 1934, Salzer. *M* 1,70; geb. 2,50): Seit 200 Jahren bei den allgemeinen Bibelausgaben fast immer weggelassen, sollen sie dem Bibelleser hier nahegebracht werden (nach LZbl 85 [1934] 967).

Risch, A., Die Luther-Bibel von 1534 (Luthertum 1 [1934] 261—279): Beschreibung der Bibel, ganz kurze Hinweise auf Übersetzungsversuche vor Luther, Beurteilung der Luther-Bibel mit Hinweisen auf die verschiedenen Phasen in der Übersetzertätigkeit Luthers. D. S.

Risch, A., Wie die Luther-Bibel ward (Das ev. Deutschland 11 [1934] 325 f).

Schade, G., Wie hat Luther die Bibel übersetzt? (Das ev. Deutschland 11 [1934] 324 f).

Scheel, O., Wormser Bekenntnis und deutsche Bibel Luthers (Furche 20 [1934] 268—275): Würdigung der Übersetzung Luthers. D. S.

Thulin, O., Die Gestalt der Lutherbibel in Druck und Bild. Jubiläumsausstellung der Lutherhalle 1534—1934 (Luther 16 [1934] H. 3/4, 58—70 mit zahlr. Abb.).

Thulin, O., 400 Jahre deutsche Lutherbibel. Sonderausstellung in der Wittenberger Lutherhalle. Mit 14 Abb. (Illustr. Zeitg Nr. 4663 [26. 7. 1934] 104—106).

Thulin, O., Die deutsche Bibel im deutschen Volk. Unter Mitarbeit von G. Klinge (XVI u. 48. Deutscher Bibeltag 1934).

Thulin, O., Die Lutherbibel ruft! (Frauenhilfe 34 [1934] 153—157).

Uckeley, A., Die Luthersche Bibelübersetzung. Eine Würdigung im Jubiläumsjahr 1934 (FF 10 [1934] 392 f): Einführung in die technische Arbeit des Übersetzens, wie L. sie übte, vor allem aber in den Geist, von dem die Übersetzung getragen war, „eine geistige Durcharbeitung des Bibelstoffes aus tiefem religiösen Durchlebthaben heraus". D. S.

Waitz, H., Vierhundert Jahre deutsche Lutherbibel (Wartburg 33 [1934] 293—303).

Wolf, E., Um die Lutherbibel (Brandenburgische Schulztg 71 [1933] 442 f).

Zimmermann, E., Die Verbreitung der Lutherbibel zur Reformationszeit (Luther 16 [1934] H. 3/4, 81—87): 430 Gesamt- oder Teilausgaben der Lutherbibel in dem kurzen Zeitraum von 1522 bis 1546. D. S.

Zimmermann, E., Zur Bibliographie der Lutherbibel (4. Bericht des Deutsch. Bibel-Archivs [1934] 11—13).

Burkitt, F. C., The Bible of Gildas (Rben 46 [1934] 206—215).

The **Holy Bible.** Containing the Old and New Testaments . . . with

analysis and spiritual interpretation by G. Campbell-Morgan (XVIII u. 910; XVI u. 268. Oxford 1934, Univ. Press. *s* 15; *s* 35 *d* 6; *s* 45).

Matthews, I. G., Selected Biblical writings (JR 14 [1934] 362 f): Kritische Würdigung der Short Bible (BZ 22, 49 257).

Lindblom, J., En ny finsk Bibelöversättning (Svensk Teol. Kvartalskr. 10 [1934] 210—214): Kurze Übersicht über bisherige Bibelübersetzungen in Finnland. Die neue Übersetzung soll von mehreren Gelehrten hergestellt und bis 1938 beendet sein. Beispiele der Übersetzungsart. D. S.

Budzik, W., *Wybór z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu* [Ausgewählte Texte aus der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes]. 2 Bde (Miejsce Piastowe 1934).

3. *Textkritik.*

Kenyon, Recent developments in the textual criticism of the Greek Bible (in: The Churchman 48 [1934] Nr. 3).

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie.*

Borghese, L'evoluzionismo (Studium 28 [1932] 396—404 602—608).

Van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion* (669. Tübingen 1933, Mohr. *M* 15,—; geb. 17,—).

Bernhardt, W., Die Idee der Heiligkeit in der Heiligen Schrift (in: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 9 [1934] H. 2).

Brennecke, The place of suffering in the plan of God (in: Luth. Church Quarterly 34, 2).

Brown, J. H., *Eternity: Is it a Biblical idea?* (Ld. 1934, Clarke. *s* 3 *d* 6).

Eichhord, C., *Gemeinschaft nach biblischem Vorbild* (16. Kulmbach 1934, Beröa-Verl.).

Lilje, H., Das biblische Menschenbild (Furche 20 [1934] 2—16): Vgl. BZ 22, 258. Der Mensch in der Schöpfung, der von Gott berufene Mensch, der erlöste Mensch, der Mensch unter der Führung Gottes. D. S.

Leisegang, H., Eschatologie (Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung 9 [1933] 302—314): „Merkwürdigerweise stimmen die Bibel und die ältesten Zeugnisse der griechischen Literatur darin überein, daß die Kultur sündhaft ist und ihren Ursprung in einer Sünde, in einem Frevel hat. Auch die erste Theorie über den Verlauf der Kulturentwicklung ist bei Griechen und Juden dieselbe" (nach Philol. Wochenschr. 1934, 216) D. S.

Berger, F., Paradies und Hölle. Zur Kulturgeschichte der Religionen (Heimgarten 12 [1934] 109 f).

Fernandez, A., Alianza patriarcal sinaitica, mesianica (Promesa, Ley, Gracia) (Est. Eccles. 12 [1933] 433—448).

Hempel, J., Das Gottesvolk im Alten und Neuen Testament (Auslandsdeutschtum und Evangelische Kirche, Jahrbuch 1933, 5—19): „Das Gottesvolk als geschichtlich-natürliche, als von Gott berufene und gerichtete, als von Gott in der Endzeit vollendete Größe (nach ZatW N. F. 10 [1933] 260).

G. J. P., *Uit Israëls profetie* (503. Den Haag 1933, „Uit de Schriften" [Delistraat 31]): Will im Gegensatz zur Erklärung der Reformation zeigen, daß Israel und nicht die Kirche Gegenstand der prophetischen Weissagungen ist und daß das NT größtenteils über Israel handelt. Dabei werden aber doch sich erst zu erfüllende Weissagungen angenommen (z. B. Is 61, 1. 2a erfüllt ‖ Is 61, 2b—8 zukünftig; ebenso Dn 9, 26. 27a ‖ 27b; Mich 5, 1. 2a ‖ 2b—14). — **Ders.,** *De tijden der eeuwen of van eeuwigheid tot eeuwigheid* (352. Ebd. [o. J.]): Nach dem Verfasser Ergänzung des

ersteren Buches. Zu 2 Petr 8, 6; 2, 5; 3, 7. 10; Mt 28, 19 u. Is 65 f; 2 Petr 3, 13 u. Apk 21, 4 (nach Rv. in NthSt 17 [1934] 185 f).

Messina, G., S. J., *I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* (Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata 3: 102. Rom 1933, Pont. Istituto Biblico. *L* 16,—): Nicht bloß von ntl, sondern allgemein biblischem und religionsgeschichtlichem Interesse. Vorbehalte gegenüber der Hauptthese und Hervorhebung des Wertvollen bei C. Clemen in OrLz 37 (1934) 700 f.

Obbink, H. Th., Het licht der wereld (in Overdenkingen 42 [1934] Nr. 2).

Trzeciak, S., *Mesjanizm a kwestja żydowska* [Messianismus und die Judenfrage] (377. Warschau 1934).

2. Geschichte.

Keller, J., *Biblische Zeittafeln* (64. B. 1934, „Weg zur Wahrheit").

Nagel, G. F., *Der Staatsgedanke biblisch und geschichtlich beleuchtet* (64. Neumünster 1934, Ihloff. *M* 1,—).

3. Geographie.

La Palestine. Guide historique et pratique avec cartes et plans nouveaux par les professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem. 5e éd. (XLVII u. 814. P. 1932, Bonne Presse): Auf den neuesten Stand gebracht, während die 3. Aufl. von 1922 (4. Aufl. Neudruck 1928) noch Vorkriegsverhältnisse schilderte (nach J. Levie in NRth 66 an. t. 61 [1934] 859 f).

Casparius, H., *Das Palästina-Bilder-Buch.* 96 Photogr. Vorwort u. Text zu den Bildern von A. Rundt (4 Bl., 96 S. Abb., 7 Bl. Wien 1934, Tal. Geb. *M* 4,—): Zur jüdischen Kolonisation (nach LZbl 85 [1934] 998).

Dumeste, L., Palestine (Vie intellectuelle 27 [1934] 303—306): Bespricht F. M. Abel, (BZ 22, 50).

Herrmann, H., *Palästina-Kunde.* Ein Leitfaden für Vortragende, Kurse und für den Unterricht. In vier Teilen, mit zahlreichen Karten, Diagrammen u. Tabellen. 2. Tl. *Bürgerkunde.* Mit 19 Abb. 3. Tl. *Das jüdische Aufbauwerk.* Mit 11 Abb. 4. Tl. *Geschichte* (S. 81—507. Wien 1934. Fiba-Verlag. *M* 6,—): Tl. 1 s. BZ 22, 260.

Herrmann, H., *Palästina. Wie es wirklich ist.* Mit 72 Bildern nach Originalaufnahmen und zwei Landkarten. 3., durchges. u. verb. Aufl. (Fiba-Bummel-Bücher: 12. 415. Wien 1934. Fiba-Verlag. *M* 3,80).

Marmorosch, A., *Alte und neue Stätten in Palästina und Südsyrien.* Ein neuer Führer. 2., verb. Aufl. Mit 42 Abb. u. 1 Kte (231. Jerusalem 1934, Selbstverlag. *M* 4,—).

Plesse, K., Palästina als „Nationale Heimstätte des jüdischen Volkes" (Archiv f. Wanderungswesen 7 [1934/35] 11—19).

Press, J., *Neues Palästina-Handbuch. Führer durch Palästina.* 18 mehrfarbige, 3 schwarze Karten und Planbeilagen, 18 Pläne im Text. Unter Mitarbeit von H. Herrmann (12⁰. 552. Wien 1934, Fiba-Verlag. Geb. *M* 13,—).

Stummer, F.: *Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia* quas recensuit et notis illustravit Fridericus Stummer. Series prima (Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens 41: VIII u. 96. Bonn 1935, Hanstein. Kart. *M* 4,—).

Blanckenhorn, M., Monats- und Jahresmittel der meteorologischen Beobachtungen im Jahre 1933 (ZdPV 57 [1934] Tafel 8).

Fernandez, A., S. J. *Problemas de topografia Palestinense* (Est. Eccles. 13 [1934] 6—72): Ist ein Kapitel aus Collectanea Biblica Bd 1, um den wissenschaftlichen Charakter des Unternehmens unter Beweis zu stellen. D. S.

Sieglin, W., Die Namensform der Stadt Tartesos (Zeitschr. f. Ortsnamen-Forschung 10 [1934] 266—275).

Abel, F. M., O. P., Itinéraire du P. Yves de Lille, capucin (Études Franciscaines an. 28 [1932] nr. 253/54, 486—502; nr. 255, 679—700).

Kossak, S., *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki. Jubileuszowa pielgrzymka do Ziemi świętej* [Auf Pilgerpfaden. Eindrücke einer Pilgerfahrt. Jubiläumsfahrt nach dem Heiligen Lande] (248. Poznań 1934).

Matrod, H., D'Alep au Golfe Persique (Études Franciscaines an. 28 [1932] nr. 252, 306—320; nr. 253/54, 515—530): S. BZ 21, 61.

Podoski, J., *W pościgu za słońcem Lewantu. Na „Polonji" do Ziemi świętej* [Hin zur Sonne der Levante. Auf der „Polonia" ins Hl. Land] (Warschau 1934).

Pohl, J., In der Wüste zwischen dem Toten Meere und dem Hedschas (Nachrichten des Dtsch. Vereins f. d. Hl. Land 7 [1933] 71—81). — *Ders., Eine Wüstenfahrt nach Sinai* (ebd. 7, 101—116; 8 [1934] 2—12).

d) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. Archäologie.

Kalt, E, *Biblische Archäologie.* Zweite, vermehrte Auflage. Mit 23 Bildern auf 8 Taf. (Herders Theologische Grundrisse: XII u. 147. Freiburg i. B. 1934, Herder. *M* 2,70; geb. *M* 3,80).

Hollis, F. J., *The archaeology of Herod's temple* (XIV u. 366. Ld. 1934, Dent).

Klein, S., Nachtrag zum Aufsatz: „Zur jüdischen Altertumskunde" (MGWJ 78 [1934] 267—271): U. a. Talmudisches; Hinweis auf Literatur zur Synagoge von Dura und Hammat-Geder, weiterhin über die auch von Albright (s. u. S. 110) gebrachten Lesungen E. L. Sukeniks der Krughenkelinschriften.

Rosenau, Helen, Die palästinischen Synagogen und ihr Einfluß auf die Kunst des Abendlandes. Zu E. L. Sukenik: The ancient Synagogue of Beth Alpha. Jerusalem at the University Press. London, Oxford University Press, 1932. 58 Seiten, 27 Bildtafeln, 50 Textabbildungen (ThBl 13 [1934] 289—295): Mit 2 Abb. Zu dem BZ 21, 388 verzeichneten Werk unter Berücksichtigung der durch die Synagogen in Kapharnaum und Dura Europos vertretenen Typen. — Vgl. zu Sukenik auch C. Watzinger in OrLz 37 (1934) 611—613.

Sloane, J. C., The Torah Shrine in the Ashburnham Pentateuch (JqR 25 [1934/35] 1—12): Letzterer ist eine bebilderte Vulgatahs des 7. Jh. Sl. sucht eine Entwicklungslinie zwischen Titelblatt dieser Hs und den Toraschreinfresken in Dura Europos und Beth Alpha unter Vergleich der Münzen des zweiten Aufstandes (132—135 n. Chr.) herzustellen. Mit 6 Abb.

Rieger, P., Zu den Fresken der jüdischen Katakombe der Via Torlania in Rom (ZntW 33 [1934] 216—218): Sie seien (anders als nach K. H. Rengstorf [BZ 21, 357]) Darstellungen der verheißenen Freuden der Auferstehungszeit, so des himmlischen Tempels, der Werke des Gerechten (Leuchter), der Fortdauer des Laubhüttenfestes in der messianischen Zeit, des Mahles der Gerechten (Feinbrot, nicht Rübe!) u. a.

Wischnitzer, R., La basilique et la stoa dans la litterature rabbinique (REj 97 [1934] 152—157): Bespricht den Artikel H. L. Gordon, The basilica and the stoa in early rabbinical literature (The Art Bulletin 13 [1931] Nr. 3) und glaubt das Vorbild für die jüdische Basilika in Alexandrien in der Markthalle von Delos sehen zu dürfen. Es wäre also in dem rabbinischen Ausdruck „eine Stoa in einer Stoa" für die alexandrinische Basilika der Ausdruck für eine Säulenhalle mit zweifacher Peristasis zu erkennen. D. S.

Baeck, L., *Die Pharisäer.* Ein Kapitel jüdischer Geschichte (83. B. 1934, Schocken. *M* 1,25).

Gemayel, A., L'hygiène et la médecine à travers la Bible [arab] (Al. M. 31 (1933) 489—496; 630—642): vgl. des Verfassers gleichnamiges [französ.] Buch. erschienen 1932 bei P. Geuthner, Paris und BZ 22, 52. Stummer.

Löw, I., *Die Flora der Juden.* Bd. 4 (Veröff. der A. Kohut Memorial Foundation 6: 740. Wien 1934, Kohut-Foundation. *S* 27,—; geb. 32,—): Zusammenfassung, Nachträge, Berichtigungen, Indices, Abkürzungen (nach LZbl 85 [1934] 1006). Vgl. BZ 19, 79.

Milne, J. G., Local currencies of East Syria under the Roman empire (AE 1934, 25—27): Bespricht Münzen, die Abdrücke von Metallmünzen auf Ton sind, außerdem Bronzestückchen, die ebenfalls als Münzen anzusehen sind. Sie wurden in Palmyra gebraucht. D. S.

Storm, Der Bauer im AT und NT (Rheinisches Land 12 [1932/33] 87—91).

2. *Ausgrabungen.*

Du Mesnil du Buisson, Comte, *La technique des fouilles archéologiques. Les principes généraux* (256. P. 1934, Geuthner. *Fr* 60,—).

Jack, J. W., Recent biblical archaeology (ExpT 45 [1933/34] 222—224 374—376).

Pohl, J., Von den Ausgrabungsfeldern in Palästina und Transjordanien (HL 77 [1933] 168—171).

Dhorme, E., Les fouilles récentes en Palestine (REsem 1934, XVII—XXVIII).

News of the Schools (BASchoR Nr. 54 [1934] 31—33): Personalien, Arbeiten und Pläne der Institute in Jerusalem und Bagdad.

The Oriental Institute, archaeological report on the Near East (AmJsemL 50 [1934] 181—200 251—272): Übersicht über die archäologischen Arbeiten im Vorderen Orient nach den einlaufenden Berichten, alphabetisch nach den Forschungsstätten in den einzelnen Verwaltungsbezirken Ägypten, Palästina, Syrien usw. D. S.

Mader, A. E., Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1932/33 (Ochr 30 ([3. Ser. Bd. 8, 1933] 199—201): U. a. über die Ausgrabungen in eṭ-Ṭabgha und Mambre mit Literaturzusammenstellung zur ersteren.

Schneider, A. M., Zu einigen Kirchenruinen Palästinas (Ochr 30 [1933] 152—160): Bespricht die Ruinen auf dem Dschebel abu ṭor bei Jerusalem, Kirchen in und um El-'abūd und die Kirche in El-messanti'. D. S.

Galling, K., Archäologische Bemerkungen (ZdPV 57 [1934] 153—158): Hierzu Taf. 6 u. 7. 1. Zum Löwenrelief von Beth Sean. Die kultische Deutung des Reliefs als handle es sich um eine Darstellung eines Nergal-Löwen, der durch den Hund verscheucht wird, ist abwegig. Es ist eine profane Darstellung spielender Tiere. Der Stern, der zur kultischen Deutung verleitet hat, ist eher eine Besitzer-Marke, die das Tier zu einem Tierpark gehörig ausweist. 2. Zur Bronzescheibe aus der Bibliothek von Ras Schamra. Die Ornamentierung ist die gleiche, wie sie bei kappadokischer Keramik festgestellt worden ist. 3. Der Nilmesser auf dem Mosaik der Brotvermehrungskirche. Bringt zwei bemerkenswerte Darstellungen, die es doch gegen Mader wahrscheinlich machen, daß es sich bei den Mosaiken in der Brotvermehrungskirche um alexandrinische Motive handelt, ein Turm also als Nilmesser zu erklären sei. D. S.

Schneider, A., *Die Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭâbga am Genesarethsee und ihre Mosaiken* (82. Paderborn 1934, Schöningh. *M* 4,80, geb. *M* 6,20).

Du Mesnil du Buisson, Comte, *Les nouvelles découvertes de la synagogue de Doura-Europos* (Rb 43 [1934] 546—563): Mit 8 Abb. auf 4 Taf. u. 10 Abb. im Text (darunter 2 Pläne): Im April 1934 ging die 7. Ausgrabung zu Ende. D. beschreibt die Synagoge im allgemeinen (nouvel aspect de la synagogue), sie war höchstens von 244—256 n. Chr. in Benutzung. Ihr ging eine viel kleinere voraus, die ebenfalls bemalt war, aber nur mit Ornamenten; unter ihren Überresten fand sich ein aramäisches Graffito mit dem Namen אבל. Im besonderen folgt Beschreibung der neuen atl Fresken, die in Abbildungen und nach einem Situationsplan beigegeben sind. Auch die griechische und aramäische Gründungsinschrift wird mitgeteilt.

Rostovtzeff, M. I., *The excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters.* Preliminary report of fifth season of work October 1931—March 1932 (4⁰. XVIII u. 322 mit 52 Taf. New Haven 1934, Yale Univ. Press).

Rostovtzeff, M., Das Mithräum von Dura. Mit 4 Abb. (Mitteilungen des Deutsch. archäol. Instituts, röm. Abt. 49 [1934] 180—207).

Kirsch, J. P., Die Entdeckung eines christlichen Gotteshauses und einer jüdischen Synagoge mit Malereien aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Dura-Europos in Mesopotamien (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 201—208): Anschauliche Beschreibung der Gebäude aus der ersten Hälfte bzw. Mitte des 3. Jh. s. n. Chr., der atl und ntl Malereien in der christlichen Kirche, der Malereien nach AT und Talmud in der Synagoge.

Kraeling, C. H., The earliest synagogue architecture (BASchoR Nr. 54 [1934] 18—20): Zur Synagoge in Dura. Grundlegende Unterschiede gegenüber der Bauweise in Palästina.

Glueck, N., Jerash in the spring of 1933. Preliminary report of the Joint Expedition of the School in Jerusalem and Yale University (BASchoR Nr. 53 [Febr. 1934] 2—13): Mit 6 Abb. Vor allem Untersuchung des „Triumphal Arch", des „Hippodrome", des Südtores (aus nachchristlicher Zeit), daneben auch andere Funde.

Fisher, C. S., Jerash in the autumn of 1933 (BASchoR Nr. 54 [1934] 5—13): Mit 8 Abb. U. a. Aufdeckung des Nordtores sowie des nördlichen und südlichen Tetrapylon und eines Grabes mit vielen Kleinfunden aus 150 n. Chr.

Braslavski, J., Ein unbekanntes Denkmal in Edom? (JPoS 14 [1934] 93—95): Weist auf die Ruine Ḫirbet eḏ-Deriḥ im wadi La'abani hin. Überreste einer Basilika. D. S.

Seyrig, H., Antiquités syriennes (Syria 15 [1934] 24—32): Beschreibt Kasr el-Heir, das lange vor der arabischen Invasion besiedelt war und Stücke aus dem 1. Jh. n. Chr. aufweist. D. S.

Campbell, W. A., Excavations at Antioch-on-the-Orontes (AmJA 38 [1934] 201—206).

3. Inschriften.

Sprey, J., *Literarische Stücke und Verwandtes* bearbeitet. Mit 2 Lichtdruckdoppeltafeln (Papyri Iandanae 5: S. 165—214. Lp. 1931, Teubner *M* 5,—): U. a. ein Stück über Ex 17, 3 ff und Nm 20, 5 ff; ein Blatt (um 200 n. Chr. mit Sprüchen des Menandros (vgl. 1 Kor 15, 33) (nach Leipoldt in ThLbl 55 [1934] 209).

Stinespring, W. F., The inscription of the triumphal arch at Jerash (BASchoR Nr. 56 [1934] 15 f): Im Frühjahr 1934 gefundene, dem Wohlergehen Hadrians gewidmete Inschrift auf dem Triumphbogen, der ihm zu Ehren anläßlich seines Besuches im Frühjahr 130 erbaut wurde. Griechischer Text mit englischer Übersetzung.

Stinespring, W. F., Light on an old inscription from Jerash (BASchoR Nr. 54 [1934] 21—24): Mit 1 Abb. u. 1 Skizze. Am Nordtor (Skizze) fanden

sich 1933 weitere Fragmente zu der von F.-M. Abel in Rb 1927, 251—253 mitgeteilten griechischen Inschrift, darunter eine Art Duplikat.

Otto, W., und **Wenger, L.,** *Papyri und Altertumswissenschaft.* Vorträge des 3. internationalen Papyrologentages in München vom 4. bis 7. September 1933 herausgegeben. Mit einer Abb. und drei Plänen (Münchener Beiträge zur Papyrusforschg u. antik. Rechtsgesch. 19: X u. 476. München 1934, Beck. *M* 18,—): U. a. Rostovtzeff M., Das Militärarchiv von Dura; Welles, C. B., Die zivilen Archive in Dura (S. 379—399) [darunter fünfzehn unvollständige Zeilen des griechischen Diatessarons (auf Pergament) (nach Leipoldt in ThLbl 55 [1934] 337 f; vgl. LZbl 85 [1934] 835 f).

Rostovtzeff, M., Les archives militaires de Doura (Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres 1933, 309—320).

Saller, S., De inscriptionibus in monte Siaghah (Nebo) inventis (Antonianum 3 [1934] 345—360): Griechische Inschriften aus dem Ende des 4. Jh.s n. Chr. (nach ZatW N. F. 11 [1934] 144).

Lemaire, P., O. F. M., *Mosaïques et inscriptions d'el Mehayet* (Rb 43 [1934] 385—401): Mit Grundrißskizze und 8 Abb. auf 4 Taf. Auf Grund neuer Untersuchungen können ältere Darstellungen verbessert werden, so die Meinung, daß es sich bei einem der Mosaiken um die Darstellung der Töchter Lots oder Adams und Evas handle. Es sei eine Kelterszene. Griechische Inschriften. Zeit: Ende des 6., Anfang des 7. Jh.

Roussel, P., Un syrien au service de Rome et d'Octave (Syria 15 [1934] 33—74): Veröffentlicht und bespricht einige Briefe, die über die militärische Laufbahn eines Seleukos Aufschluß geben. D. S.

Rostovtzeff, M., L'inscription d'Annianos au sanctuaire d'Iram (Rb 43 [1934] 402): Verbesserung zu M. R. Savignac (BZ 22, 53).

Thompson, H., *A family archive from Siut. From papyri in the British Museum.* 2 vols. (XXIII u. 148; XXXI Taf. Ld 1934, Milford. *s* 42): Wichtig für das Prozeßwesen unter den Ptolomäern (nach Times, Lit. Supl. 1934, 876). D. S.

e) Auslegung.

Andrews, Mary E., Paul, Philo, and the intellectuals (JbL 53 [1934] 150—166).

Carrington, Ph., A Christian midrash on the Pentateuch? (AthR 16 [1934] 206—209): Vergleicht die Briefe Pauli an die Korinther mit Ex und Nm und glaubt feststellen zu können, daß Paulus in der Zeit, als er die Briefe schrieb, stark vom Gedankengut des Pentateuchs erfüllt war. Vielleicht sei das von Hermas genannte Buch von Eldad und Hodad (Nm 11—14) ein christlicher Midrasch zu Ex-Nm, den bereits Paulus gekannt habe. D. S.

Davidson, D., *Mothers in the Bible* (254. Ld. 1934, Marshall. *s* 3 *d* 6).

Hauß, F., *Biblische Gestalten. Die Menschen der Bibel als Zeugen Gottes* Eine Konkordanz (214. B. 1934, Furche-Verl.).

Levian, C., Enallage in the Bible (AmJsemL 50 [1933/34] 104—108).

Ludwig, R., Die Wort-Zahlenwerte in der Heiligen Schrift (Das prophet. Wort 28 [1934] 109—118).

Möller, G., Das ungeschriebene und das offenbarte Gesetz im Alten Testament (Nach dem Gesetz und Zeugnis 34 [1934] 77—82): Verfolgt das ungeschriebene Gesetz von Röm 2, 12 durch das AT (nach ZatW N. F. 11 [1934] 146).

Morgan, G. C., *The answers of Jesus to Job* (136. Ld. 1934, Marshall *s* 3 *d* 6).

Proost, R., Les figures prophétiques de la Sainte Vierge dans l'Ancient Testament (R liturgique et monastique 17 [1931/3] 327—340).

Vischer, W., *Hiob als ein Zeuge Jesu Christi* (Bekennende Kirche 8: 36. München 1934, Kaiser. *M* —,50): S. BZ 22, 83.

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Coppens, J., Quelques publications récents sur les livres de l'Ancien Testament (EthL 11 [1934] 571—609): Gibt mit wacher Aufgeschlossenheit eine Übersicht über alle Neuerscheinungen der letzten zwei Jahre, soweit sie für den Fortschritt der Forschung von Bedeutung sind. Eine einläßliche Analyse der einzelnen Arbeiten einleitender, erklärender, historischer, theologischer Art gibt ein klares Bild über Methode und Resultate der verschiedenen Autoren. Besonders wertvoll sind die vielseitigen Anregungen, mit denen C. die Erörterung der Probleme begleitet, neue Wege zeigt und unvoreingenommen Wert und Unwert in den einzelnen Arbeiten scheidet. Sein Schlußurteil verdient in seiner programmatischen Tendenz weiteste Beachtung. „In dieser Übersicht über einige biblische Veröffentlichungen bilden leider den größeren Teil nichtkatholische Werke. In der Kirche scheinen nicht genug ernstlich am Arbeiten zu sein. Es ist aber durchaus notwendig, daß sich die katholische Exegese von einem Zustand der Minderwertigkeit oder der Abhängigkeit frei mache, wenn nicht dem gesamten theologischen Studium Schaden erstehen soll. Zu diesem Zweck muß sich die katholische Exegese zweifellos in erster Linie von den Grundsätzen und Weisungen der kirchlichen Lehrautorität leiten lassen. Sie muß aber auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Exegese das leisten, was ihre ureigentliche Aufgabe ist, was ihr die Kirche nicht bloß zugesteht, sondern was sie von ihr verlangt, nämlich: positive und konstruktive Arbeit. Es ist ganz unnötig, daß sie einzig von dem Wunsche geleitet die Gläubigen zu erbauen, mit zu vereinfachten Lösungen (solutions simplistes) denen zum Anstoß werde, die bei einem umfassenderen Wissen die Schwierigkeiten um so drängender empfinden ... Man muß der Schwierigkeiten Herr werden und Hypothesen vorschlagen, die sie in einer positiven Weise lösen ... Die beste Kritik, die einzige, die wirksam den Gefahren begegnet, die der Methode anhaften, besteht darin, daß man an Stelle der gegnerischen Hypothese eine bessere Erklärung der Tatsachen bringt, eine mehr entsprechende Synthese." D. S.

Delius, Von der gegenwärtigen Arbeit am Alten Testament (Monatsschrift f. Pastoraltheologie 30 [1934] 231—237): Anregende Bemerkungen zu Einzelerscheinungen der letzten Jahre. Auf S. 239 einige Nachträge. D. S.

Dennefeld, L., Chronique biblique Ancient Testament: Pentateuque, géographie et histoire (RvScr 14 [1934] 396—418).

Duncker, G., O. P. *Schriftuurstudie in Nederland. Het Oude Testament* (Stc 10 [1934] 392—401): Kritische Übersicht über Veröffentlichungen zum AT aus dem Jahre 1933. D. S.

Friedmann, K., I manoscritti ebraici della R. Università di Firenze (in: Giornale della Società Asiatica Italiana 2 [1933] Nr. 3).

Joel, B. I., *Catalogue of Hebrew manuscripts in the Jewish National and University Library, Jerusalem (except Cabbalah Mss)* (4⁰. VIII u. 86. Jerusalem 1934, Univ. Press).

Möhlenbrink, K., Die alttestamentliche Wissenschaft in der Gegenwart (Geistige Arbeit 1 [1934] Nr. 10 S. 6 f).

Schmidt, J., Über den wissenschaftlichen Nachlaß von G. Hoffmann (ZSem 9 [1934] 165—168): Bericht über die nichtvollendeten Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Hiob sei jünger als Deuterojesaia. Die Elinureden seien nicht vom Verfasser des Buches Job. Nm 22 ff zeige die Bedeutung der 7-Zahl. ען = Erhörer, ענת = Erhörerin. חתן

(Ex 4, 24 f) = Puber. Blutbräutigam = durch die Beschneidung designierter Bräutigam. Sonst über Inschriften usw. D. S.

Sassoon, D. S., *Descriptive catalogue of the Hebrew and Samaritan mss in the Sassoon library London.* 2 vol. (London 1933, Milford).

Unger, E., Neue Forschungsergebnisse aus dem Altorientalischen Museum in Istanbul (FF 10 [1934] 255—257): Übersicht über die einzelnen Abteilungen des Museums und ihrer wertvollen Stücke. ,,Das Altorientalische Museum in Istanbul steht an Vielseitigkeit seiner Sammlungen, an Reichtum und Bedeutung an dritter Stelle unter den größten Museen der Welt.“ D. S.

Reallexikon *der Assyriologie.* Hrsg. von E. Ebeling u. A. Meißner. Bd. 2, Lfg. 2. *Burnakka—Datenlisten* (S. 81—160. B. 1934, de Gruyter. Subskr. *M* 6,—): S. BZ 21, 67.

The **Annual** *of the American Schools of Oriental Research.* Vol. XIV for 1933—1934. Ed. by M. Burrows and E. A. Speiser (X u. 144. Philadelphia 1934, Univ. of Pennsylvania Press.).

Festschrift Otto Procksch zum sechzigsten Geburtstag am 9. August 1934 überreicht (166 mit 1 Titelbild. Lp. 1934, Deichert-Hinrichs. *M* 4,80): Enthält folgende Beträge, die auch einzeln käuflich sind: Alt, A., Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1—28. *M* 0,85). — Baumgärtel, F., Die zehn Gebote in der christlichen Verkündigung (29—44. *M* 0,55). — Eichrodt, W., Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testament (45—70. *M* 0,90). — Herrmann, J., Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers (71—98. *M* 1,—). — Noth, M., Erwägungen zur Hebräerfrage (99—112. *M* 0,50). — Rad, G. v., Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik (113—124. *M* 0,45 —). Rost, L., Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament (125—148. *M* 0,85). — Sellin, E., Das Deboralied (159—166. *M* 0,60). — Vgl. hierzu A. v. Bulmerincq in ThLbl 6, 3—7.

Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 18 (1932/33): Mangels anderer Möglichkeit seien hier die in Rb 43 (1934) 462 leider französisch angeführten einschlägigen Titel angeführt: Tower, J. R., Quelques psaumes et hymnes solaires égyptiens (S. 15 ff) [in Ps 8; 19; 104 wirke Einfluß der Amarnaepoche nach]. — Thompson, R. C., Fouilles à Ninive (S. 18 ff) [von 1927—1932; Ninive von 5000 v. Chr. bis in die Neuzeit]. — Fish, T., Une tablette cunéiforme de Sippar (S. 49—53). — Railton, P., Quelques vestiges du proche orient ancien (S. 55—59) [Literatur zu den Ausgrabungen in Mesopotamien und in den Hettiter Gegenden). — Glotky, J. W. s. BZ 22, 315.

Cessi, C., *Storia della letteratura greca dalle origini all'età di Giustiniano V. 1. Introduzzione, caratteri generali* P. 1 *Periodo delle origini* (XV u. 971. Turin 1933, Soc. editr. internaz.).

[Hempel, J.,] Glossen (ZatW N. F. 11 [1934] 239 f): Über den 7. Deutschen Orientalistentag (BZ 22, 321). Mitteilung über die Entgegnung der Familie Möller (s. u. S. 82). H. wird ,,auch ferner dareinschlagen, wenn sich wieder eine gleich zwingende Veranlassung bieten sollte“. Zu K. Galling (s. o. S. 62) und H. Schmidt (s. u. S. 121). Zu N. H. Snaith (s. u. S. 121).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Hempel, Gegenwartsaufgaben der atl Forschung (in: Dt. ev. Erziehung 34, 9).

Dennefeld, L., *Introduction à l'Ancien Testament* (272. P. [1934], Bloud).

Réponse adressée au P. Vincent par MM. Lusseau et Collomb, auteurs du Manuel d'études bibliques (Rb 43 [1934] 474—478): Entgegnung auf die mehr kritischen Sinn fordernden Einwände in Rb 43, 296 f zu

dem BZ 22, 56 verzeichneten Werk (ergänze: *Fr* 60,—). — Vorangeht in Rb 43, 294—296 eine Anzeige des Werkes von A. Bea (BZ 21, 400), im allgemeinen referierender Natur, doch mit Vorbehalten gegenüber der Wertung der kritischen Theorien.

Mather, D. M., How the OT was written. A method of teaching (The Bible and modern religious thought 8 [1933] 27—30).

Hübner, F., Möllers Einleitung (Nach dem Gesetz und Zeugnis 34, [1934] 87—90): S. BZ 22, 268. Seine Verbreitung sei „heilige Pflicht" (nach ZatW N. F. 11 [1934] 146).

Möller, W., Entgegnung auf eine Buchanzeige in der Zeitschriftenschau der Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft (= ZAW) 1934, Heft 2. (Nach dem Gesetz und Zeugnis 1934, 120 ff): Als Sonderdruck von 6 S, der BZ zugesandt. Zur Sache vgl. BZ 22, 269, sowie ZatW 1934, 144. wo F. Hübners Bemerkung [s. Vorhergehendes] hervorgehoben ist. Die Entgegnung stammt von Grete, Hans und Wilhelm Möller. — Hempels Stellungnahme hierzu s. o. S. 81. Replik hierauf s. im Folg.

Möller, W., Weiteres Material zu unserem Kampfe um das Alte Testament (in: Nach dem Gesetz u. Zeugnis, Jan./März 1935): Als Sonderabdruck von 8 S. der BZ zugesandt. Auszüge, Besprechungen seitens H. M. Du Bose in Christian Advocate vom 7. 9. 1934 (zustimmend), T. H. Robinson in ExpT Okt. 1934, L. Dennefeld in RvScr 1934, 592 f (beide mit Achtung des Standpunktes Möllers), dann zu P. Humbert, Die neuere Genesis-Forschung (ThRdsch 1934 H. 3/4), wo M. nicht genannt, aber die Wendung in der neueren kritischen Literatur festgestellt wird, zu F. Dornseiff (BZ 22, 308), Auszug aus J. Carlebach, Das Recht der Pentateuchkritik, eine neuerliche grundsätzliche Fehde (Gola und Geulla 1 Nr. 3 [Beilage zum „Israelit"]) (für Möller, Einheit usw. und gegen E. König [s. BZ 21, 114]), aus der anerkennenden Besprechung der „Einleitung" durch F. Rienecker (Ernte 1934 Nr. 6). S. 6—8 folgt: *Nachtrag: D. Hempels neue „Glossen" in ZAW 1934, S. 239* gibt hier eine Replik zu der o. S. 81 skizzierten Stellungnahme Hempels. Vgl. das Vorherg.

Mowinckel, S., *Hoordan det Gamle Testament er blitt til* (*Israelittisk-jødisk litteraturhistorie*) (143. Oslo, Steuersen): Erweiterte Rundvorträge auf literarkritischer und gattungsgeschichtlicher Grundlage (nach ZatW N. F. 11 [1934] 144).

Möller, W., *Der alttestamentliche Kanon.* Sonderdruck aus der Einleitung in das AT (31. Zwickau 1934, Herrmann. *M* —,90): S. BZ 22, 268 f.

Weber, O., Das Gesetz und die Propheten. Gedanken über die Einteilung des Alten Testaments (DtTh 1 [1934] 175—181): „Es ist eine Trennung von Geschichte und Prophetie, Geschichte und Lehre im AT nicht durchzuführen und darum bedarf die Erläuterung unserer Bibeleinteilung immer wieder des Hinweises, daß diese Gliederung kein Gegeneinanderabtrennen der einzelnen „Teile" sein soll und kann, sondern nur eine ganz äußerliche Gruppierung bedeutet." D. S.

Lindblom, J., Vad betyder en „teologisk exeges" av Gamla testamentet? (Svensk Teol Kvartalskr. 10 [1934] 249—259): Von der Einzelarbeit muß der Blick mehr auf das Wesentliche gerichtet werden, die Analyse muß durch die Synthese ergänzt werden. D. S.

Würtenberg, G., Die dialektische Theologie und das Alte Testament (ZeRU 44 [1933] 209—218): Verbessere bzw. ergänze hiernach BZ 22, 269.

3. Geschichte der Exegese (jüd. christl.). *Das AT in Kultur, Unterricht, Liturgie, Erbauung* (vgl. Nr. 4).

Die Tosefta. Text, Übersetzung und Erklärung. Hrsg. v. G. Kittel u. K. H. Rengstorf. Bd. 6. *Seder Toharot.* Text, Übersetzung, Erklärung. Von W. Windfuhr (mit Beiträgen von H. Windisch). H. 1. *Kelim Baba*

kamina (Rabbinische Texte. Erste Reihe. Lfrg 4: 16 [hebr.] u. 48 [deutsch]. Stuttgart 1933, Kohlhammer. Subskr. *M* 5,—): I 1—VI 17 deutsch, I 1—IV 11 hebräisch. Vgl. BZ 22, 56.

Müller, B. A., Zu Ezechiels Ἐξαγωγή (Philol. Wochenschr. 54 [1934] 701—704): Bemerkungen zur Ausgabe durch J. Wieneke (BZ 20, 283).

Finkelstein, L., Is Philo mentioned in Rabbinic literature? (JbL 53 [1934] 142—149): Das Peloni im Midrasch Tannaim 6. 7 und das erste Peloni in Tosefta Yebamot 3. 4 sei aus Philon entstanden, das zweite Peloni in Tos. meine dessen Neffen Tiberius Alexander, Prokurator ca 46—48. — Andrews s. o. S. 79.

Knuth, W., *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria* (VI u. 85. Würzburg 1934, Tültsch. *M* 3,—): Untersucht Philons Lehre vom Ursprung, Wesen und der Überwindung der Sünde, sowie die Quellen seines Sündenbegriffs. Philons Abhängigkeit von Platon und der Stoa wird anschaulich dargelegt. Ein recht skizzenhafter Anhang, der nicht mehr zum eigentlichen Thema gehört, wirft noch einen flüchtigen Blick auf „Philons Sündenbegriff bei Augustin". Schmid.

Krauß, S., [Besprechung] (OrLz 37 [1934] 519—523): Zu I. Heinemann (BZ 21, 69) mit eigenen Beiträgen.

Finkelstein, L., Prolegomena to an Edition of the Sifre on Deuteronomy (in: Proc. of the Am. Acad. for Jewish Res. 1931—32).

Finkelstein, L., Improved readings in the Sifre (ebd. 4 [1933]).

Gaster, M., Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Mit Ergänzungen von B. Heller (MGWJ 78 [1934] 273—278): Weitverbreitete, auch im Midrasch Dekalog Praec. 8 erwähnte Erzählung „Salomo und der Dieb".

Rettig, D., *Memar Marqa. Ein samaritanischer Midrasch zum Pentateuch untersucht* (74. Stuttgart 1934, Kohlhammer).

Scholem, G., [Besprechung] (OrLz 37 [1934] 742—744): Zu E. Müller, Sohar (BZ 20, 300) mit Verbesserungen der Übersetzung.

Hasidic **Anthology**. Edited and translated by L. I. Newman (XC u. 720. Edinburgh 1934, Clark. *s* 19).

Bin Gorion, M. J., *Der Born Judas.* Märchen und Geschichten, gesammelt. Neue Ausg. (791. B. 1934, Schocken. Geb. *M* 7,50).

Rappaport, S., Le châtiment des enfants pour la faute des parents dans l'exégèse et l'idéologie rabbinique (REj 94 [1933] 29—49).

Drewniak, L., O. S. B., *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit* (X u. 100. Breslau 1934, Nischkowsky [Grüssau i. Schl., Verlag f. Liturgik]. *M* 1,50).

Möhle, A., Der Jesaiakommentar des Eusebius von Kaisareia fast vollständig wieder aufgefunden (ZntW 33 [1934] 87—89): Von M. am Rand des Florentiner Ms Laur. Plut. XI 4 entdeckt. Reiches Material für Aquila, Symmachos, Theodotion.

Spikowski, W., Polemik des hl. Irenäus gegen die Gnostiker über das Wesen Gottes [poln.] (in: Collectanea Theologica 14 [1933] H. 3/4): Widerlegung der Angriffe der Gnostiker auf das AT und Beweisführung für die Einheit Jahwes mit dem Vater Jesu Christi im NT (nach A. Rhode in ThLbl 26 [1934] 373).

Lieblang, F., *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburger theol. Studien 37: 184. Freiburg 1934, Herder. *M* 4,50).

Morin, G., La préface métrique usw.: lies in BZ 22, 272: 36—40.

Hamel, A., *Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509 bis 1518 untersucht.* Tl. 1. *Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen von 1513—1515 in seinem Verhältnis zu Augustin* (XVI u. 349. Gütersloh

1934, Bertelsmann. *M* 13, 20): Vgl. v. Loewenich in ThLbl 55 (1934) 327 f.

Herntrich, V., *Die Psalmen als Kraftquelle Luthers* (42. Gütersloh 1934, Bertelsmann).

Luther, M., *Bußpsalmen.* Hrsg. von F. Cohrs (Klass. Erbauungsschriften d. Protestantismus 8: 50. München 1933, Kaiser. *M* 1,20).

Müller, Christa, *Das Lob Gottes bei Luther, vornehmlich nach seinen Auslegungen des Psalters* (Forschgn zur Gesch. u. Lehre d. Protestantismus 7. Reihe Bd. 1: 136. München 1934, Kaiser. *M* 2,70): Vgl. dazu v. Loewenich in ThLbl 55 (1934) 348.

Van Bakel, A. H., [Besprechung] (NthT 23 [1934] 279—282): Zu H. Schmidt (BZ 22, 59) = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte H. 167.

Schultze, V., Eine unbekannte Handschrift der Scholien zu Luthers Vorlesungen über Jesaja (Archiv f. Ref. Geschichte 30 [1933] 67—72): Zu den gedruckten Texten kommt eine Handschrift aus der Fürstl. Bibliothek zu Arolsen: Experta ex annotationibus Martini L in Esaiam. Der Text ist korrigiert und gekürzt. D. S.

Calvin, J., *Gebete zu den Vorlesungen über Jeremia und Hesekiel.* Übersetzt von W. Dahm (52. München 1934, Kaiser. *M* 1,20).

Sternberg, K., *Der Ursprungsgedanke im biblischen Schöpfungsberichte und in Goethes „Faust"* (44. B.-Grunewald 1934, Rothschild. *M* 3,—): „Die Heimkehr zu dem reinen Ursprung [des Schöpferischen], nicht etwa um sich in ihm aufzulösen, sondern um aus ihm neue Kraft zu suchen, und jenen Ursprung, dessen Begriff im biblischen Schöpfungsgedanken einen ewig vorbildlichen Ausdruck gefunden hat, ist der einzige Weg zur Gesundung. Es ist der Weg Fausts zu den Müttern" (nach LZbl 85 [1934] 981 f).

Pommier, J., *Ernest Renan. Travaux de jeunesse, 1834—1844* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg 54: XV u. 271. P. 1931, Les Belles Lettres. *Fr* 40,—): Enthält S. 119—260 Exegetisches zu den Pss nach hsl Material in der Bibl. Nationale (nach Rb 43 [1934] 471).

Weißbach, F. H., A. H. Sayce, E. Chiera R. Ph. Dougherty † (ZA 8 [1934] 218—220): Kurze Würdigung der gelehrten Arbeit von Sayce † 4. 2. 1933 88 Jahre alt, Chiera geb. 5. VIII. 1885, gest. 21. Juni 1933, Dougherty geb. 5. Aug. 1877, gest. 13. Juli 1933. D. S.

Lamont, D., J. E. Mc Fadyen 1870—1933 (ExpT 45 [1933/34] 261—264): Nachruf auf den am 24. 12. 1933 Verstorbenen.

Adler, C., In memoriam: Jacob Hoschander (JAoS 54 [1934] 87 f): Geb. 1874 in Teschen, gest. 28. Okt. 1933. D. S.

Dussaud, R., Édouard Montet (RHR 109 [1914] 253 f): Würdigt kurz die Lebensarbeit des Gelehrten. Geb. 1856, gest. 1934.

Garstang, J., Archibald Henry Sayce (Annals of Archaeology and Anthropology 20 [1933] 195 f).

Grapow, H., Kurt Sethe † (FF 10 [1934] 283 f): Warme Würdigung des Gelehrten und Menschen Sethe, am 6. Juli 1934 im 65. Lebensjahr gestorben. D. S.

Macler, F., John Viénot (RHR 109 [1934] 250—253): Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit, die erst sich atl Problemen widmete. Geb. 10. 8. 1859, gest. 28. 12. 1933. D. S.

Brieger, Auguste, *Kain und Abel in der deutschen Dichtung* (Stoff- u. Motivgeschichte der deutsch. Lit. 14: 76. B. 1934, de Gruyter. *M* 4,—).

Köhler, W., *Die Karolingischen Miniaturen.* Bd. 1. *Die Schule von Tours.* Text. Tl. 2. *Die Bilder* (Deutscher Verein f. Kunstwissenschaft. Denkmäler deutscher Kunst: 4°. 349 mit 16 S. Abb. B. 1933, Cassirer.

Geb. *M* 25,—): Tl. 1 s. BZ 20, 270 f. Tl. 2 behandelt die Entwicklung des Figurenbildes (nach LZbl 85 [1934] 558 626).

Bergmann, W., *Deutsche Christenlehre für evangelische Volksmission, Jugendführung, Religions- und kirchlichen Unterricht. I. Volk und Gott. Evangelische Lehre von der Offenbarung und Schöpfung* (VIII u. 130. Halle a. d. S. 1934, Waisenhaus. *M* 2,80): Läßt auch das AT, das nicht allzu hoch bewertet wird, zu Worte kommen. „Schöpfung" behandelt die Eingliederung des Menschen in die Weltordnung (nach Priegel in ThLbl 55 [1934] 379 f).

Grill, S., Das AT im christlichen Religionsunterricht (Schönere Zukunft 9 [1933/34] 88—89 111—119. Vgl. Auslese 8 [1934] 33—36) (nach LZbl 85 [1934] 629).

Heiler, F., Das Alte Testament in der abendländisch-katholischen Liturgie (Eine heil. Kirche 16 [1934] 112—118): S. BZ 22, 274. Gute Übersicht über die Verwertung atl Stellen u. Gedankengänge in der Liturgie „Als Zeugnis von Christus und als Zeugnis Christi als Gottes Ruf und als Ruf zu Gott ertönt das atl Schriftwort fort und fort im Gottesdienst." D. S.

Müller, E., Männer, Mächte und Rechte der Geschichte. Meditationen über Bücher des Alten Testaments. 2. Folge (in: Furche 20 [1934] H. 2).

McMillin, W. F., Jacob at Penuel (Bs 91 [1934] 290—302): Praktisch-erbaulich. D. S.

Frins, K., Moses, ein Vorbild des Seelsorgers (in: ThG 26 [1934] H. 2).

Iwand, J., Die Predigt des Gesetzes (in: Evangelische Theologie 1934 Mai).

Asmussen, H., Predigt bei der Studentenkonferenz in Aarau (in: Kirchenblatt f. d. reform. Schweiz 1934 Nr. 10): Über 2 Mose 32, 1—14. „Es gibt keine größere Gefahr für die Kirche als die Klugheit Aarons" (nach ThBl 13 [1934] 222).

Miller, A., O. S. B., *Das Heil ist nahe, Psalm 84 als Adventslied* (Benedikt M 16 [1934] 440—444): Übersetzung des Psalmes, Erklärung aus der historischen Lage nach dem Exil, Anwendung auf das Leben des Christen. Erbaulich. D. S.

Czerwinski, C., Prophetisches Licht für das Dunkel unserer Tage (Das prophet. Wort 28 [1934] 119—131).

The Speakers **Bible**. Edited by E. Hastings. *The Book of Isaiah* (255. Aberdeen 1934. Speaker's Bible office. *s* 9 *d* 6): für homiletische Zwecke.

Simon, M., Jesaja als Herold des Glaubens (Zeitwende 9 [1933] 408—418).

De Quervain, A., Predigt über Jeremia 17, 5—8 (in: Evangelische Theologie 1934 Mai).

Das AT in der Bibellesung (in: Bibel u. Liturgie 1934, Sept.).

Ellwein, Th., Ein Gang durch das Alte Testament (in: Ev. u. Gegenwart 12 [1934] H. 4).

Fox, H. W., *Tales from the Old Testament* (N. Y. 1934, Harper. $ 1,—).

4. Atl Bibelkritik. Wert des AT, Kirche und AT (vgl. o. Nr. 3 Schluß). *Antisemitismus* (vgl. Religion).

Cook, S. A., The goal of OT criticism (The Bible and modern religious thought 8 [1933] 3—13): Bedeutung der Kritik für das Verständnis von Größe und Wert der Bibel (nach ZatW N. F. 11 [1934] 127).

Cramer, K., Die alttestamentliche Wissenschaft und die Kirche (DtTh 1 [1934] 275—283): Weist in erfrischender Deutlichkeit auf den Irrweg hin, den die atl Wissenschaft gegangen ist, daß sie das AT ihres theologischen Inhalts beraubt und auf die Stufe einer rein natürlichen Entwicklung herabgedrückt hat. Wenn sie sich nicht dieser ihrer wesentlichen theologischen Aufgabe entsinnt, muß sie aus dem Verband theologischer

Wissenschaft ausscheiden. Die Kirche hat kein Interesse an der Geschichte auch nicht an der Religionsgeschichte eines vorderorientalischen Volkes. Die Wissenschaft vom AT muß wieder Verständnis schaffen für das, was das AT will, nämlich Zeugnis ablegen für den Gottesglauben, der auf Christus hinweist. D. S.

Hooke, S. H., Religion and the scientific study of the OT (The Bible and modern religious thought 8 [1933] 14—19).

Preß, R., Das Alte Testament als Wort Gottes (ThBl 13 [1934] 225—229): Es handle sich um die Frage der revelatio specialis im AT, darum, ob wir durch das AT zum Glauben kommen können. Hierbei scheide z. B. das Ct, weil ohne religiösen Wert, aber auch das Kultgesetz aus. Letzteres liege auf der Linie zum Talmud; dagegen führen Propheten sowie Erwählungs- und Bundesgedanke zu Christus. Hier klinge uns die Stimme Christi und damit Gottes Wort entgegen. „Freilich ist Gottes Wort im AT nur für den vernehmbar, der wirklich das AT als Wort Gottes hört. Gottes Wort ist stets nur für den Glauben da."

Nielen, J., *Die religiöse Bedeutung des Alten Testamentes für den katholischen Christen.* (Der Christ in der Zeit 5: 47. Paderborn 1934, Bonifacius-Druckerei. *M* —,90).

Pflaum, H., Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche in der europäischen Dichtung des Mittelalters (Arch. Roman. 18 [1934] 243—340).

Paulsen, A., Das Alte Testament im Licht der Reformation (Wort u. Tat 10 [1934] 270—274): Bespricht Luthers Stellung zum AT, vor allem zum Dekalog und zum Gesetz, das in Christus sein Ende gefunden hat. D. S.

Rückert, H., In welchem Sinn fordert Luther eine „Reinigung des Alten Testaments"? (DtTh 1 [1934] 96—98): Nicht in dem Sinne, daß das AT abgeschafft werde, sondern in dem Sinne, daß man auf die Arbeit der Masoreten weniger gebe und vor allem die jüdische antichristliche Erklärung des AT überwinde. D. S.

Bischoff, E., Das Problem des Alten Testamentes in der Kirche (Die Deutsche Volkskirche 7 [1934] 449—456): Was den Inhalt des AT angehe, so sei alles darin Erzählte mit verschwindenden Ausnahmen unglaubwürdig. Echt mögen sein die Berichte von der Opferung der Tochter des Jephtha, von den Massenmorden an nichtjüdischen Völkern. „Mizràjim" seien die ägyptischen Kolonien in Palästina. D. S.

Baumgärtel, F., Das Alte Testament (Die Nation vor Gott [B. 1933, Wichern-Verl.] 74—89): Seine Bedeutung (nach LZbl 85 [1934] 582).

Bernhart, J., Um das Alte Testament (Hochland 32 [1934] 99—118).

De Groot, J., *Is het Oude Testament verouderd?* (32. Amsterdam 1933, N. V. D. B. Centen's U. M. *Fl* —,35): Behandelt Einwände gegen das AT, sodann dessen Bedeutung für Kirche und persönliche Frömmigkeit (nach N. in NthSt 17 [1934] 196).

Feddersen, H., Kampf um das Alte Testament (Christengemeinschaft 11 [1934] 29 f): Nur das Verständnis des AT von der Anthroposophie aus könne das AT retten. D. S.

Hertzberg, H. W., Was sagt uns heute das AT? (Deutsches Pfarrerbl. 33 [1934] 53—55 65—67): S. BZ 22, 276.

Hertzberg, H. W., *Der Deutsche und das Alte Testament.* Ein Beitrag zu den Fragen um Deutschtum und Bibel (57. Gießen 1934, Töpelmann. *M* 1,80): Die Frage der „Bedrohung des deutschen Volkstums durch das AT wird negativ beantwortet (nach ZatW N. F. 11 [1934] 142).

Herzog, F. A, Abschaffung des AT? (Schweizer-Schule 19 [1933] 97—99 105—107 115—117).

Hoffmann, F., *Das Recht des Alten Testaments* (20. Frankenberg/Eder 1934, Kreispfarramt. *M* —,20): D. h. die Unentbehrlichkeit des AT (nach LZbl 85 [1934] 630).

Michael, *Das Alte Testament nicht ein nationales, sondern ein Menschheitsbuch* (16. Saarbrücken 1934, Saarbrücker Druckerei. *M* —,15).

Pietschker, K., „Abschaffung des Alten Testaments?" (Die Deutsche Volkskirche 7 [1934] 306—312): Gegen die gleichnamige Schrift von E. Sellin (BZ 21, 76). D. S.

Mandel, H., *Nordisch-deutsches Seelentum im Gegensatz zum morgenländischen.* Ein Schlüssel zur Religionsgeschichte, ein Maßstab zur Religionsgestaltung (VIII u. 112. Stuttgart 1934, Hirschfeld. *M* 3,60).

Reuter, Der Alte Bund wider eine zeitgemäße Irrlehre (Reform. Kz 84 [1934] 375—378): Setzt sich mit der Ablehnung des AT durch die völkische Anschauung von Rasse und Blut auseinander. D. S.

Reuter, Vom jüdischen Verständnis des Alten Bundes (Reform. Kz 84 [1934] 229—231).

Titius, A., *Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten* (84. Göttingen 1934, Vandenhoeck. *M* 2,80).

Schmidt, G, Isaaks Opferung (in: Evangelisches Schulblatt 68 [1934] H. 1).

Ziegner, O., Isaaks Opferung (in: Schule u. Ev. 9 [1934] H. 5).

Lilje, H., Das Volk Gottes. Eine biblische Studie (Furche 20 [1934] 163—173): Das Volk des AT, sein göttlicher Ursprung, seine göttliche Ordnung, sein göttlicher Inhalt. D. S.

Rudolph, W., Volk und Staat im AT (Volk, Staat, Kirche [s. BZ 22, 59] 20—33).

Vischer, W., Gott und Volk in der Bibel (Ev. Theologie 34, 24—48): S. BZ 22, 277. Gott hat alle Menschen von einem abstammen lassen. In Israel, dem priesterlichen Volk aus freier Wahl, nicht auf Grund eines völkischen Anspruchs, hat er für dieses Volk und die übrigen eine Stätte seiner Offenbarung bereitet (nach Luthertum 1934, 194).

Gogarten, F., Die Bedeutung des ersten Gebotes für Kirche und Volk (DtTh 1 [1934] 383—293): Das erste Gebot sei als der Ausdruck eines rächenden und erbarmenden Gottes zu fassen. Eine Erkenntnis Gottes als des Schöpfers gibt es nur in der Erfüllung des ersten Gebotes, und die anderen Gebote als Vernunftgebote gehören mit zur Schöpfung. D. S.

Thomas, W., Der alttestamentliche Psalter als Vorbild des deutschen evangelischen Gesangbuchs (Eine heil. Kirche 16 [1934] 118—124): S. BZ 22, 274.

Weber, O., *Jahwe, der Gott, und Jahwe, der Götze* (48. Neukirchen 1933, Erziehungsverein. *M* 1,—): Das Wesen des atl und das des ntl Gottes (nach Delius in M. f. Pastoraltheologie 30 [1934] 236). D. S.

Ellwein, Th., *Gesetz und Evangelium* (Bekennende Kirche 3: 28. München 1933, Kaiser. *M* —,45).

Heim, K., Die Christus-Offenbarung im Alten Testament (Wort u. Tat 10 [1934] 257—269): Den Grundgedanken des AT gegenüber: Ein-Gott-Glaube, Bundes-Gedanke, Messias-Christus-Erfüllung gibt es nur eine Frage: Ist das wahr? Dann haben wir zu glauben und der Kampf gegen das AT ist sinnlos. D. S.

Schaefer, P., Das Alte Testament im Neuen Testament (Eine heilige Kirche 16 [1934] 98—102): Vgl. BZ 22, 274.

Schmitz, O., Das Alte Testament im Neuen Testament (Wort u. Geist. Festgabe f. K. Heim [423. B. 1934, Furche-Verl.] 49—74).

Schmitz, O., Jesus und das Alte Testament (in: Furche 19 [1933] H. 4).

Schmidt, G., Die Vollendung des Profetischen (Ev. u. Gegenwart) 12 [1934] H. 3).

Boge, M., Alttestamentlicher Antisemitismus. Eine Spruchsammlung (Die Deutsche Volkskirche 7 [1934] 258—261): Man könne es sehr wohl begreifen, wenn ein Jude in seiner jämmerlichen mißgeburtlichen Gestalt aufschreien müsse: Alle, die mich sehen, spotten mein (Ps 22, 8). D. S.

Clauß, L. F., Der semitische Mensch (Rasse 1 [1934] 163—176 mit 19 Abb.): Eine Verbindung wüstenländischen Offenbarungsmenschentums mit Zügen des vorderasiatischen Erlösungsmenschen (nach LZbl 83 [1934] 954).

Eisele, K., Die Rassenfrage im Lichte der Bibel (Wächterstimmen 59 [1934] 66—78).

Grau, W., *Antisemitismus im späten Mittelalter.* Das Ende der Regensburger Judengemeinde 1450—1519. Geleitwort von K. A. v. Müller (200. München 1934, Duncker. *M* 5,50; geb. 7,50): U. a. auch über die atl Predigten des Petrus Nigri.

Kittel, G., Das Menschenschächtgesetz (DtTh 1 [1934] 293—299): Bringt die Stelle Thikkune Sohar (Ausgabe Berditschew) 88 b im Urtext, die Übersetzung und Erläuterung von Nöldeke und E. Bischoff, ,,des besten deutschblütigen Kenners des Talmud''. Zu dem vernichtenden Urteil Bischoffs über den Unsinn, daß diese Stelle als Beweis für ein Menschenschächtgesetz angesehen werde, fügt Kittel den Wunsch, daß endlich derartige Dinge aus der Erörterung verschwinden möchten, die nur geeignet sind, den ernsthaften Antisemitismus zu diskreditieren und zu schwächen. D. S.

Köhler, L., Die drei Gaben des Judentums an die Menschheit (Jüd. Preßzentrale Zürich 16 [1933] Nr. 735 S. 1—4): ,,Das AT trägt die Botschaft von Gott über die Welt'' (nach LZbl 85 [1934] 630).

Schröter, M., Die Judenfrage im Lichte der Bibel (Auf der Warte 30 [1933] 326—329).

Van Nes, H. M., Zending onder Israël (NthSt 17 [1934] 165—174): Über neueste, mit Ausnahme eines englischen Artikels holländische Literatur zur heutigen Judenfrage, darunter S. 168 f zu K. H. Miskotte (BZ 22, 68), S. 169—171 zu J. van Nes, Czn., Het Jodentom. Een boek voor Joden en Christenen (528. Kampen 1933, Kok. *Fl* 5,50), S. 172 f zu J. Rottenberg, Is Jezus de Messias (128. Den Haag 1933, Voorhoeve. *Fl* 1,75), S. 173 f zu J. H. Grolle, Het eeuwige volk en wij (152. Wageningen 1934, Veenman. *Fl* 1,40) [Titel nach Is 44, 7; Bibellesungen über Rom 9—11].

Vanzini, G., *Il Sionismo e la Divinità di G. Cristo* (192. Pavia 1933, Artigianelli. *L* 3,50): Vom christlichen Glauben aus gesehene Abhandlung über das Geschick des jüdischen Volkes (nach A. Jaluna in NRth 66 an. t. 61 [1934] 894).

b) Biblisch-orientalische Sprachen (vgl. Inschriften).

1. Allgemeines. Sprachvergleichung.

B. A. v. P., Voor-aziatische Philologie (Ex oriente lux. Jaarbericht Nr. I van het Vooraziatisch Egyptisch Gezelschap 1933, 7 f): Kurze Übersicht über Neuerscheinungen (nach OrLz 37 [1934] 767).

Altaner, B., L'execució del decret del Concili Vienès sobre creació de càtedras de Mengues orientals (Estudis Franciscans 28. any vol. 46 [1934] 108—115): Übersetzung des in BZ 22, 279 angezeigten Artikels ins Katalanische.

Brockelmann, C., Gibt es einen semitischen Sprachstamm? (Anthropos 27 [1932] 797—818): Nein.

Honnorat, M., *Démonstration de la parenté des langues indo-européennes et sémitiques* (4⁰. 398. P. 1933, Geuthner. *Fr* 65,—): Hierzu, wie zu dem BZ 22, 280 genannten Werk vgl. ablehnend V. in Rb 43 (1934) 458 f und RvScr 14, 155.

König, E., Die Zufallstheorie in der semitischen Sprachforschung (ZatW N. F. 11 [1934] 148—159): Gibt lautliche und psychologische Deutung für

die Haupterscheinungen der semitischen Sprachen, nämlich für Vertretungs- und Deutewurzeln (Pronomina) hinsichtlich Personen und Genus, für Verbalstammbildungen und zu bejahenden Tempusformen, für Bildung und Flexion der Nomina. Sodann über die negative Stellung der gegenwärtigen semitischen Sprachforschung zu solchen Erklärungen insbesondere in Auseinandersetzung mit H. Torczyner (BZ 14, 264 f) und über die Notwendigkeit der Änderung einer solchen negativen Einstellung.

Olinder, G.,° *Zur Terminologie der semitischen Lautähnlichkeiten* (Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1 Bd. 29, 4: 55. Lund 1934, Ohlsson).

Speiser, E. A., A figurative equivalent for totality in Akkadian and West-Semitic (JAoS 54 [1934] 200—203 299 מן חם עד חוט (Eleph. ed. Cowley 15, 25. 28) = ḫa-a-ma ū ḫu-uṣ-ṣa-ba . . . ul il-qi (Keilschrifttexte aus Boghazköi I 1. 51). D. S.

Worrell, W. H., *Coptic sounds. I. II* (Univ. of Michigan Studies, humanistic series 26: 4⁰. X u. 59; XV u. 186. Ann Arbor 1932; 1932, Univ. of Michigan Press): Z. T. auch für den Semitisten bedeutsam (u. a. Behandlung der ins Ägyptische eingedrungenen kananäischen Wörter) (nach G. Roeder bzw. W. Vycichl in OrLz 36 [1933] 513 f bzw. 37 [1934], 732—736).

2. *Hebräisch.*

Pōh *meddaberīm ʿibrīt* [Hier spricht man hebräisch] (94. Stuttgart. Sperling): Textheft zu den 6 Schallplatten Nr. 11051—11056 (nach LZbl 85 [1934] 884).

Ben-chaviv, *Lerne Hebräisch! Die Sprache Palästinas.* Praktisches Lehrbuch zum Selbstunterricht (Wien 1935, Schlesinger): Sind auch in letzterer Zeit mehrere leichtfaßliche Lehrbücher für das Modern-Hebräische erschienen (vgl. J. Reznikov [BZ 22, 60], M. Goldmann [ebd. 280; 1934 weitere 4 Hefte erschienen]), so besitzt Ben-chaviv's Leitfaden in drei knappen Heften den großen Vorzug, durch eine besonders geschickte Methode, den Wißbegierigen spielend für das ernste Studium der Sprache des AT zu gewinnen. Im Anfangsstadium begleitet z. B. die Aussprache des hebräischen Textes in lateinischen Buchstaben im Zuge des Originals, also mit Silbenteilung „ad-ot" für „toda" und „il-ne" für „én-li." Infolge bewußten Vermeidens von Wiederholungen ist der Lernende gezwungen, einmal bereits Gelerntes immer wieder nachzuschlagen, bzw. aus dem Gedächtnis zu ergänzen. Dies bezieht sich sowohl auf die Lese- und Übersetzungsübungen in Druck-, als auch in Schreibschrift. Und mit den elementarsten Dingen fängt dieser überaus beachtenswerte Lehrgang an, um in unpunktierten AT-Zitaten auszuklingen. Es gelingt dem Verfasser, in 15 Lehrstunden auch ohne Voraussetzung von Kenntnissen im Hebräischen eine gewisse Ausrüstung für das Eindringen in den Geist des AT zu vermitteln, wie sie ja für den Theologen und Bibelforscher unerläßlich ist. — Die jedem Hefte beigegebenen Wörterverzeichnisse „Deutsch-Hebräisch" sind wertvolle Studienbehelfe für alle Benützer des auch äußerlich originell ausgestatteten Lehrbuches.

A. Ello, Budapest.

Roche, *Grammaire hébraïque.* Première partie (VIII u. 712. P. 1932, Berche): Besorgt von P. Hilarius de Barenton O. M. Cap. (nach Estudis Franciscans 27 [454 f).

Porath, E., Zu den Dialekten des Talmud-Hebräischen (MGWJ 78 [1934], 305—308): Von H. L. Ginsberg (BZ 22, 280) abweichende Auffassungen.

Erleigh, The revival of Hebrew (Times Weekly Ed. 1934, 671): Kurzer Hinweis auf die Bemühungen, Hebräisch zu einer lebendigen Sprache zu machen und auf den wirklichen Erfolg dieser Bemühungen vor allem in Palästina. D. S.

Levias, C., The order of the Hebrew alphabet (in: Proc. of the Am. Acad. for Jewish Res. 4 [1933]).

Zifroni, A., Dagech forte (Lechonenu 5 [1933] 1).

Ginsberg, H. L., The so-called šeu̯a medium in the light of the Christian Palestinian idiom (JAoS 52 [1933] 352—356): Die längst gebräuchliche Spirantisierung blieb auch, als die kurzen Vokale in offener Silbe später ausfielen (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

Gandz, S., Hebrew numerals (Proc. of the Am. Acad. for J. Res. 4 [1933]).

Humbert, P., La formule hébraique en hineni suivi d'un participe (REj 97 [1934] 58—64).

Birkeland, H., Ist das hebräische Imperfectum consecutivum ein Präteritum? Eine Untersuchung der gegen den präteritalen Charakter der Form angeführten Stellen (Acta Orientalia 13 [1934] 1—34).

Cassel, D., *Hebräisch-Deutsches Wörterbuch.* 12. Aufl. (VIII u. 360. Breslau 1934, Handel. Geb. *M* 6,—).

Doniach, N. S., Studies in Hebrew philology (AmJsemL 50 [1934] 177—179): גוה nach Syr. und Arab. „eine innere Bewegung" tiefes Leid o. ä.; עתר = trügerisch; קהה urspr. = eckig sein, wie ein Zahn sein. D. S.

Joüon, P., S. J., Notes de lexicographie hébraique (Bb 15 [1934] 528—536): S. BZ 22, 281. Behandelt V. *Les expressions pour „autour" et „de tous côtés" en hébreu, en araméen et en arabe.* U. a. über מסיב סביב, sodann über die Art der Konstruktion, wenn ein Gegenstand einen Körperteil umgibt. Ohne Verbum steht hier im Hebräischen ב (3 Rg 2, 5; Richt 8, 21. 26; Ez 16, 11; Gn 35, 4; Ex 32, 2. 3), mit einem Verbum des Legens על (Jer 13, 1; Gn 41, 42 (zweimal); Ez 16, 12; Gn 24, 47; Ez 16, 12). In Dn 5, 7 (aram.) steht על, weil ein Verbum des Legens zu ergänzen ist. VI. מול *„direction", forme qutl de mal „declinare, divertere".* Als Präposition denn dans la direction de, versus, du côté de.

Eitan, I., Three 'im particles in Hebrew (JAoS 54 [1934] 295—297): Die drei selbständigen Partikel 'in wem, Interrogativ 'a und 'in siehe, jede in Verbindung mit mā fallen im Hebräischen in die gleiche graphische Form אם zusammen. D. S.

Ginsberg, H. L., Zu OLZ 1933, Sp. 473 f (OrLz 37 [1934] 473 f): Zu dem BZ 21, 372 verzeichneten Aufsatz von H. Bauer. Ein neuer Ras Schamra-Text lasse an eine Ableitung des אדון von 'ad „Vater" denken. Beispiele für die Bedeutungsverwandtschaft von „Herr" und „Vater".

Zolli, I., Zākhōr e zākhār (Rivista storica italiana 15 [1934] 103 f): Die Doppelbedeutung sei zu erklären aus dem Phallus-Dienst σχήματα ἀνδρῶν. Ursprünglich bezeichnete die hebräische Wurzel das griechische φαλλοι, mit der Zeit befestigte sich die Assoziation: Bild, Erinnerungsbild, Erinnerung und Männlich. D. S.

Thomas, W., The root ידע in Hebrew (JthSt 35 [1934] 298—304): ידע wissen, erkennen sei ein Verb פ״י. Neben dieser Wurzel sei ein ידע = ar. wadaʿ festzustellen in der Bedeutung ruhig, still, unterworfen, gedemütigt werden (Richt 16, 9; Prv 14, 33; 10, 9; Jer 31, 19; Richt 8, 16; Sir 7, 20). D. S.

Thomas, D. W., The root שׁנה = snj *in Hebrew* (ZatW N. F. 11 [1934] 236—238): Nimmt für שׁנה Prv 24, 21b 22; Esth 2, 9; Sabb 10b die Bedeutung „to become high, exalted in rank" an.

Eitan, I., An unknown meaning of raḥanūm (JbL 53 [1934] 269—271): Prv 12, 10 bedeute es, wie schon nach LXX „bowels" (Eingeweide). Diese Bedeutung liege auch sonst zugrunde (vgl. Syr.). Auch Soph 1, 17b sei רחמהם statt לחמם zu lesen und Job 6, 7 רחמי statt לחמי.

3. Sonstige orientalische Sprachen.

Brockelmann, C., [*Besprechung*] (OrLz 37 [1934] 689—692): Mit Einzelbemerkungen zu J. Cantineau (BZ 20, 294; 21, 80).

Czermak, W., *Die Laute der ägyptischen Sprache*. Eine phonetische Untersuchung. Tl. 2. *Die Laute des Neuägyptischen* (Schriften d. Arbeitsgemeinschaft d. Ägyptologen u. Afrikanisten in Wien 3: 4⁰. S. 191—258. Wien 1934. Höfels. *M* 5,—).

Goitein, S. D. F., *Eine altsüdarabische Chrestomathie* (JPoS 14 [1934] 141—146): Bespricht K. Conti Rossini (BZ 20, 74).

Graf, G., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Schluß) (ZSem 9 [1933/34] 234—263): S. BZ 22, 282.

Messina, G., S. J., *L'antico arameo* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 69—103): Auch als Sonderdruck: L'Aramaico antico. Indagine sull' Aramaico antico. Indagine sull'Aramaico dell'AT (38. Rom 1934, Pont. Istit. Bibl.): Befaßt sich nach methodischen Vorbemerkungen zunächst mit dem Biblisch-Aramäischen. Rein philologische Analyse spreche weder für noch gegen dessen östlichen Ursprung. Doch sei mit der neueren Forschung die Unterscheidung zwischen West- und Ostaramäisch überhaupt aufzugeben, wie der Vergleich der aramäischen Ideogramme im Mitteliranischen bestätige. Im Anschluß an H. H. Schaeder zeigt sodann M., daß W. Baumgartners (BZ 18, 233) Ansetzung des Biblisch-Aramäischen nach den Elephantine-Papyri sich nicht halten läßt. Es handle sich um graphische, nicht phonetische Verschiedenheiten. Die Formenbildung entspreche der der Papyri, ja zeige z. T. älteren Charakter. S. 84—103 handelt M. über die Stellung des Altaramäischen im persischen Reich. Aus Esr 4, 17—22 schließe Schaeder zu Unrecht, daß Darius das Aramäische zur Kanzleisprache erhoben habe. Doch war aramäische Sprache und Schrift sonst gebräuchlich, namentlich in den Provinzen und im Handelsleben, wie es schon in der assyrisch-babylonischen Zeit der Fall war. M. behandelt hierbei wieder aramäische Ideogramme des Mitteliranischen achämenidischen Ursprungs.

O'Leccry L., *Notes on the Coptic language* (Orientalia 3 [1934] 243—258): Über das Aussterben der koptischen Sprache und den Einfluß des Koptischen, der sich im ägyptischen Dialekt des Arabischen nachweisen läßt. D. S.

Sturtevant, E. H., *Comparative grammar of the Hittite language* (320. Philadelphia 1933, Linguistic Society of America. $ 4,50): Vgl. P. Kretschmer in OrLz 37 (1934) 604—606.

Sturtevant, E. H., *Hittite glossary* = Language Monographs 9 Published by the Linguistic Society of America.

c) Text und Übersetzungen.

1. Der hebräische Text.

De Bondt, A., *De hebreeuwsche tekst van het OT en de Massoretische vocalisatie* (in GthF 1933).

Caspari, W., [*Besprechung*] (ThLbl 55 [1934] 243 f): Zu J. Fischer (BZ 22, 62 f). Bemerkungen zu den abweichenden Lesarten der neuen Hs in Is 53, 1—9. „Obwohl man ihren abweichenden Wortlaut kaum in einem Fall übernehmen kann, bestätigt sie mittelbar ein wissenschaftlich begründetes Bild von der Entwicklung des Wortlautes, und mit Recht nennt sie der Herausgeber eine für die Textgeschichte bedeutungsvolle.“

Hertz, J. H., *The Pentateuch and Haftorahs*. Hebrew text, English translation with commentary. *Numbers* (XVI u. 484. Ld. 1934, Oxford Univ. Press. *s* 4 *d*.6): S. BZ 22, 282 f.

2. *Übersetzungen.*

Ziegler, J., *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (AtAbh 12, 3: VIII u. 220. Münster 1934, Aschendorff. *M* 14,40).

Ziegler, J., Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 277—296): Hebt zunächst die richtigen Grundsätze in Wutz, Transkriptionen 2. Lfg (s. BZ 21, 84 f) hervor. Zu den bei Wutz aus Job behandelten Stellen heißt es: „Ohne Zweifel hat Wutz manche wertvolle Lesarten auf Grund der LXX gebracht. Doch geht er zu weit, indem er eine zu große Zahl von Textschäden annimmt." Demgegenüber will Z. zeigen, daß bei einer Reihe von Stellen, die Wutz nach der LXX verbessert, umgekehrt die LXX den unrichtigen Text hat. Man müsse, was Wutz zu wenig getan habe, berücksichtigen: Doppelübersetzungen, die später eingefügt wurden, weil die LXX Verse verkürzt wiedergegeben habe; paraphrasierende freie, pleonastische Übersetzungen, Verwendung von „Lieblingswörtern" und „Lieblingswendungen", Wiederaufnahmen desselben Wortes derselben Wendung, Beeinflussung durch Parallelstellen. Es ist lehrreich, wie Z. hier zu den von Wutz stark (s. BZ 21, 85) zurückgedrängten nichtpaläographischen psychologischen Erklärungen mit gegenteiligem Ergebnis greift.

Ziegler, J., *Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch* (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie Braunsberg im Wintersemester 1934/35: 16 S.).

Euler, K. F., *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes 53 in der griechischen Bibel* (BWAuNT 4. Folge H. 14: VII u. 148. Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 9,60): Vom christlichen und jüdischen Standpunkt aus betrachtet (nach LZbl 85 [1934] 727).

Marcus, R., Divine names and attributes in Hellenistic Jewish literature (Proc. of the Am. Acad. for Jew. Res. 1931—1932): Die Ausdrücke der griechisch-jüdischen Literatur für Gott entsprechen wesentlich dem Vokabular der Bibel und des Herkommens (nach REj 1934, 168).

Möhle, A., Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesaiaübersetzungen des Akylas, Symmachos und Theodotion. Probe eines neuen „Field" (ZatW N. F. 11 [1934] 176—183): Stellt die seit Field erschienenen Veröffentlichungen neuer Überreste hexaplarischer Randnoten zusammen. Der neue Fund ist der Jesaiakommentar des Eusebius von Kaisareia (s. o. S. 83). M. legt als Probe eines neuen „Field" Is 14 und 51 vor.

Euringer, S., [Besprechung] (Ochr 30 [3. Ser. Bd. 8, 1933] 226 f): Zu L. Haefeli (BZ 18, 147): Sehr anerkennend. Nur der Abschnitt „Der biblische Originaltext und seine Versionen" sei etwas mager bzw. summarisch ausgefallen. „Auch die Verwendbarkeit der Wutzschen Theorien für die Peschittakritik hätte eingehende Prüfung verdient". Indices werden vermißt. Zum Schluß der Wunsch nach einer handlichen Ausgabe des Cod. Ambrosianus mit Apparat seitens des Päpstlichen Bibelinstituts.

Pigoulewsky, N., Fragments syro-palestiniens des psaumes CXXIII-IV (Rb 43 [1934] 519—527): Mit einer Doppeltafel (Faksimile). Auf einem 1857 von Tischendorf wohl vom Sinai mitgebrachten Leningrader Pergamentblatt steht, auf der Vorderseite im 13.—15. Jh. von neun griechischen Zeilen überschrieben und darum unter die griechischen Hsseingereiht (N. CXIX Gr., der syrisch-palästinische Text von Ps 123 (lesbar V. 1. 2. 6. 7) und 124 (lesbar V. 1. 2a. 3—5), von dem bisher nur 124, 1 als Zitat in einer Homilie bekannt war. Der aus der LXX übersetzte Psalter wurde, wie Randnoten zeigen, mit der Peschitta und dem griechischen Text verglichen. S. 524—527 ist der Text nach MT (Kittel), LXX (Swete), unserem Fragment, französischer Übersetzung, Ambrosianus (Ceriani) nebeneinandergestellt; auch das Homilie-Zitat ist beigegeben.

Neuhausen, H., Le second Targoum dans le Targoum Cheni (d'Esther) (in: Ozar Hachaim 9 [1933] Nr. 7).

Peters, C., Targum und Praevulgata des Pentateuchs (Ochr 31 [2. Serie Bd. 9, 1934] 49—54): Es sollen auf Grund von Stichproben Praevulgatalesarten aufgezeigt werden, die sowohl von MT als auch von der gesamten Überlieferung des „griechischen Targums" (der sog. LXX) abweichen, sich in dieser Abweichung aber berühren mit einer oder mehreren Formen des aramäischen Targums, zu dem auch die Peschitta gerechnet wird. Es zeige sich dabei Einfluß der jüdischen Tradition, die wohl schon in die griechische, heute nicht mehr hsl belegbare Vorlage des Praevulgatatextes eingedrungen war. P. behandelt Ex 9, 20; 10, 23; 16, 34; 18, 2; 12, 34; 12, 33; 40, 38; Dt 1, 12; 4, 24; Gn 40, 12; Ex 32, 30; 32, 18.

Schilling, R., Zwei Psalterien. Ihre Stellung zu fränkischen Bibelhandschriften des 13. Jahrhunderts (Belvedere 12 [1934] 33—42).

S[chröder], E., Fragment einer Psalmenübersetzung des 14. Jh. (Zeitschr. f. deutsch. Altertum 70 [1933] 44—46).

Gehmann, H. S., The Armenian version of 1. and 2. Kings and its affinities (JAoS 54 [1934] 53—59): Die armenische Übersetzung ist treu und bildet mit A und 247 eine Gruppe. 44 und 106 haben gelegentlich lukianische Lesarten, die bei Arm. ganz selten sind. D. S.

Burmester, O. H. E., The Bohairic pericopae of Wisdom and Sirach (Bb 15 [1934] 451—465): Ihr Text unterscheidet sich beträchtlich von dem der saidischen und bohairischen Bibelhss und den griechischen Unzialhss (z. B. Jer 23, 5), was vielleicht auf die Zeit, da die Liturgie noch in der griechischen Sprache mit koptischen Interpretationen gefeiert wurde, führt. Zusammenstellung der Texte nach dem Lektionar und der hsl Überlieferung.

Habersaat, K., *Zur Datierung der jüdisch-deutschen Hohelied-Paraphrasen.* Ein bibliogr.-krit. Versuch (2⁰. 1 Bl. Frankfurt 1934, Knauer. *M* 0,50).

Das St. Trudperter **Hohe Lied.** Kritische Ausgabe. Text, Wörterverz. u. Anm. von H. Menhardt (Rheinische Beiträge u. Hilfsbücher zur german. Philologie u. Volkskunde 22: S. 123—307. Halle 1934, Niemeyer. *M* 8,—).

Baring, G., Die „Wormser Propheten", eine vorlutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527 (Archiv f. Reformationsgesch. 31 [1934] 23—41): Vgl. BZ 22, 65.

Goehle, J. F., Eine neue Übersetzung des Alten Testamentes (Literar. Beilage der Augsburger Postzeitung 1934 Nr. 34 S. 135): Zu E. Henne (s. BZ 22, 284 f).

Mauritius, O. Min. Cap., *Eine neue Übersetzung des Alten Testamentes* (Klerusblatt 15 [1934], 489 f): Kurz über die Bedeutung des AT; dann empfehlend zu E. Henne (BZ 22, 284).

Westminster Version *of the Sacred Scriptures. Old Testament. Malachy.* Translated by C. Lattey (Ld. 1934, Longmans. *s* 1 *d* 9; geb. *s* 2 *d* 3).

De Wald, E. T., *The illustrations of the Utrecht psalter* (2⁰. 81 u. 144 Taf. Princeton 1932, University Press.).

Obbink, H. Th., Het Oude Testament. Verkorte uitgave, tweede verbeterde en vermeerderde druk (788. Leiden 1934, Sythoff. *Fl* 4,50).

La Sagrada Bíblia. IV. I i II dels Reis, I i II de les Cròniques. Pel Marc de Castellví (285. Barcelona 1933, Alfa. *Pes* 12,—).

3. *Textkritik* (vgl. Hebräisch. Übersetzungen).

Haupert, R. S., The transcription-theory of the Septuagint (JbL 53 [1934] 251—255): Zeigt an Ps 127, 5; 49, 14; 2 Chr 22, 9. 12; Ps 77, 9; Am 4, 5; Gn 22, 2. 12. 16; Jer 49 32 (30 10); Ez 36, 12; Ps 4, 8; Jos 5, 15; 2 Sm 18, 3; 3 Rg 12, 16; Is 9, 2; Ps 10. 8; 3 Rg 8, 37, daß man auch ohne

Transkriptionshypothese auskommen könne. Wutz's thesis of a transcription-text is not substantiated by the evidence presented; . . . furthermore, the evidence, when duly sifted, proves at the most the possibility, rather than the existence, of a transcription-text.

Schilcher, K., Neue Wege zum Urtext der Bibel (Literar. Beilage der Augsburger Postztg 1930 Nr. 40 f): Referat auf Grund der Wutzschen Arbeiten.

Perles, F., Nachträge zu meinen Analekten I und II (Abhandlungen z. Erinnerung an H. P. Chajes [s. u. S. 102 (Löw)] 194—203): Zu seinen Werken von 1895 und 1922. Verbessere hiernach BZ 22, 65.

Segal, M. H., The evolution of the Hebrew text of Ben Sira (JqR 25 [1934/35] 91—149): Von den drei Rezensionen trägt nur die syrische der Peschiṭṭa einheitlichen Charakter, während die griechische (mit den Tochterübersetzungen) und hebräische einen gemischten Texttypus bieten. S. untersucht die hebräische Vorlage der griechischen Unzialhss (Gr. I), Kursiohss (Gr. II), der syrischen Übersetzung, weiter die hebräischen Fragmente und die rabbinischen Zitate. Sämtliche Rezensionen gehen auf einen hebräischen Text zurück. Die zeitliche Reihenfolge sei: Primitive text. Gr. I, Gr. II, Syr., Hebr., Zitate. Gr. II floß aus Gr. I, beide haben Syr. und Hebr. beeinflußt, Syr. auch Hebr. Die Zitate gehen auf Hebr. zurück.

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (israel. jüd. [vgl. B, a 3. 4], sonstiges).

Kruszyński, J., Religja izraelska w okresie przedmojżeszowym [Die israelitische Religion in der vormosaischen Zeit] (Ateneum Kapłańskie 34 [1934] 1—19). B.

Thomas, J. L., *The Abrahamic and Mosaic covenants* (99. Ld. 1934, Covenant Publishing Company).

Adams, W. J. P., *The call of Israel.* An introduction to the study of divine election. With 2 maps (XIV u. 227. Oxford 1934, University Press. *s* 8 *d* 6).

Newton, W. L., *Notes on the covenant. A study in the theology of the prophets* (XX u. 234. Cleveland 1934, Seminary Press. *$* 2,—).

Rost, L., Zur Theologie des Alten Testaments. Eine Übersicht. (Christentum und Wissenschaft 10 [1934] 121—124): Bespricht Neuerscheinungen. D. S.

Hollard, A., *Le Dieu d'Israël* (12⁰. 269. P. 1933, Rieder).

Hokemüller, W., Zur Aussprache über die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament. Im Anschluß an K. H. J. Fahlgreen: ṣedāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Upsala 1932. Inauguraldissertation der Theol. Fakultät Uppsala 270 S. (ThBl 13 [1934] 285—289): Kritisches Referat über das BZ 21, 59 genannte Werk; anschließend im Gegensatz zu letzterem zwölf Thesen über das Thema.

Paffrath, Th., Die Heiligkeitsforderung des Alten Testamentes, das große, beherrschende Motiv der Bibel vor Christus (Sanctificatio nostra 5 [1934] 385—390).

Junker, Hubert, Der Mensch im Alten Testament (Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theol. u. philos. Anthropologie. Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag [249. Düsseldorf 1934, Schwann. Geb. *M* 6,—] 3—13).

Aistleitner, J., Conceptus vitae in V. T. (Theologia [Budapest 1934] 1—2).

Meli, A., Il Messianismo privilegio d'Israele (Sc 62 [1934] 19—37).

Vincent, A., *Judaism.* Translated by J. D. Scanlan (261. Ld. 1934, Sends. *s* 5): S. BZ 21, 87.

Butler, C., Judaism and religious evolution (Downside Review Nr. 144 [1932] 465—480).

Levy, B. H., *Reform Judaism in America.* A study in religious adaptation (N. Y. 1934, Bloch. $ 2,—).

Lichtenstein, M., *Judaism.* A presentation of its essence and a suggestion for its preservation (N. Y. 1934, Jewish Science Publishing. $ 2,—).

Oberman, J., *Studies in Islam and Judaism* (LIX u. 183. 156 Taf. New Haven 1933, Yale Un. Press.): Nach AthR 1934, 245: Ibn Shahîn, Trostbuch, in photographischer und transskribierter Wiedergabe mit Erläuterungen. D. S.

Bertholet, A., *Das Geschlecht der Gottheit* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet d. Theologie u. Religionsgesch. 173: 33. Tübingen 1934, Mohr. *M* 1,50): Seine Bedeutung auf Grund von Material aus allen Religionen (nach LZbl 85 [1934] 676).

Dossin, G., Le dieu Gibil et les incendies de végétation (RHR 109 [1934] 28—62).

Erman, A., *Die Religion der Ägypter.* Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Mit 10 Taf. u. 186 Abb. im Text (XVI u. 465. B. 1934, de Gruyter. Geb. *M* 7,50).

Walter, A., Sin in Babylonian theology (JR 14 [1934] 359—361): Besprechung zu Van Selms (BZ 21, 380 f) mit Ergänzungen und Verbesserungen.

Furlani, G., Muršiliš II e il concetto del peccato presso gli Hittiti (StMa 10 [1934] 19—37): Bespricht und erläutert die zwei längeren Pestgebete. Sünde ist nach hettitischer Auffassung eine physische Sache, die vom Vater auf den Sohn übergeht in dem Sinne, daß der wirkliche Sünder straffrei ausgehen, der Sohn aber mit der Sünde die Strafe erben kann. Muršiliš zeigt in den Gebeten einen Protest gegen diese mechanische Auffassung. Das Bekenntnis ist wesentlich, um Verzeihung der Sünde zu bekommen. Im übrigen zeige sich in den Gebeten die stark familiäre Art in der die Hettiter mit ihren Gottheiten umgingen. D. S.

2. *Geschichte.*

Drexel, A., *Die Rassen der Menschheit.* Einführung in das Problem (4⁰. 55 mit Abb., 2 Ktn, 9 Taf. Innsbruck 1934, Rauch. *M* 4,—).

Brauer, E., *Ethnologie der jemenitischen Juden.* Mit 7 Textabb., 8 Taf., 1 Karte (Kulturgeschichtl. Biblioth. Reihe 1, 7: 402. Heidelberg 1934, Winter. *M* 25,—; geb. 28,—).

Bickermann, E., *Chronologie* (Einleitung in die Altertumswiss. II 5: II u. 63. Lp. 1933, Teubner. *M* 2,20).

Dean, J. E., The old Syriac kalendar (JAoS 54 [1934] 129—142).

Herntrich, V., Das Alte Testament und die Geschichte (Christentum u. Wissenschaft 10 [1934] 296—308): Jahve ist der Gott der Geschichte, sowohl im Volksglauben der Erwählung als auch im Glauben der Propheten. Er handelt als der Welt- und Völkerlenker, aber auch konkret in einem Augenblick des Geschehens. Diese letzte Vorstellung ist die grundlegende. D. S.

Prado, J., C. SS. R., *Vetus Testamentum.* Liber primus. *De sacra Veteris Testamenti historia* (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a † H. Simon C. SS. R. incoeptae: XX u. 520. Turin 1934, Marietti. *L* 30,—).

La „Storia d'Israele" di Giuseppe **Ricciotti** (Cc 85 [1934, 3] 184—189: Bespricht das Werk sehr anerkennend.

Bruders, H., S. J., *La part de la Chronique juive dans les erreurs de l'histoire universelle* (NRth 66 an. t. 61 [1934] 928—951): La Chronique est . . . une histoire universelle d'un caractère particulier. Ce sont les juifs qui lui ont imprimé ce caractère. Aufbauend auf Offenbarung und

natürlicher Geschichte, ils prétendirent réclamer pour leur chronique entière l'autorité de la Sainte Écriture et échafaudèrent consciemment tout un système d'idées et des faits inexacts ou faux dans le dessein de faire passer le peuple d'Israël pour la nation la plus importante du monde. L'antiquité chrétienne a accepté leur version avec gratitude. B. zeigt die Nachwirkung dieser Geschichtsauffassung bis in die Neuzeit, besonders an der Ära der 6000 Jahre und dem vierten Reiche Daniels.

Fasken, W. H., *Israel's racial origin and migrations. With a foreword by W. P. Goard* (L 1934, Covenant Publishing Co.): Sucht Ethnologie, Geschichte und Bibel zu einem Gesamtbild zu vereinen (nach Times Lit. Suppl. 1934, 739). D. S.

Robinson, T. H., Some economic and social factors in the history of Israel (ExpT 45 [1933/34] 264—269 294—300): S. BZ 22, 291. Bedeutung der Handelsstraßen für die äußere Politik von 1200—700; in der inneren Politik gegenseitige Beeinflussung der Gegensätze: Ackerbauer, Despotismus, Hirten (nach ZatW N. F. 11 [1934] 130).

Stern, M., *Zeittafeln der jüdischen Geschichte und Literatur.* 3., vermehrte Aufl. (24. B. 1934, Hausfreund): Zum Schulgebrauch mit Daten der allgemeinen Geschichte bearbeitet (nach LZbl 85 [1934] 546).

Wüstnei, E., *Die ältesten Daten Israels und die durch Berechnung gefundenen genauen Daten der Richterzeit* (8. Schwerin i. M. 1934, Werderstr. 67): Zeittafel. U. a. 1951 Geburt Abrahams, 1447 Auszug, 932 (letztes Datum) Reichstrennung. Nachtrag über die Berechnung von 932; 1951 sei das älteste zu berechnende Datum. In den Genealogien (Gn 5; 11) seien hunderte von Gliedern ausgelassen; die Zeugungsjahre seien spätere Zusätze.

De Koning, J., De Egyptische chronologie en de chronologie van den tijd van Jozua en de Richteren (in: GthT 35 [1934] Nr. 4).

Dussaud, R., Quelques précisions touchant les Hyksos (RHR 109 [1934] 113—128): Die Hyksos seien Kanaanäer gewesen und zwar, wie durch die Ras Shamra Tafeln erhärtet werde, das Volk des AT. D. S.

Bergmann, A., The Israelite occupation of Eastern Palestine in the light of territorial history (JAoS 54 [1934] 169—177).

R. de Vaux, La chronologie de Hazaël et de Benhadad III, *rois de Damas* (Rb 43 [1934] 512—518): Eine von Thureau-Dangin in Arslan-Tash (Ḫadâtu) gefundene Dedikationsaufschrift bestätige, daß die Könige von Damaskus den offiziellen Titel מרא führten. So sei Mari' bei Adad-nirâri III (803) Titel für Ḫazaël und nicht Königsname. So bleibe die Reihenfolge Ḫazaël, Benhadad; die Zakirstele gehöre nach 803 und vor 772.

Alfrink, B., De moord op Sennacherib van Assyrie (Nederlandsche katholicke Stemmen 33 [1933] 373—378).

Bauer, Th., Bücherbesprechungen (ZA 8 [1934] 170—181): Im Anschluß an die Ausgabe des Assarhaddon Prismas durch Thompson setzt sich B. mit der Deutung Meißners auseinander, gibt die Übersetzung „verbessert in wichtigen Einzelheiten' wieder und glaubt daran festhalten zu müssen, daß Sanherib im Lager der Feinde des Asarhaddon war, daß er also von Parteigängern Asarhaddons beseitigt wurde. D. S.

Kraeling, E. G., The death of Sennacherib (JAoS 53 [1933] 311—325): In Ninive (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

Semkowski, L., S. J., *De morte Sennacherib quid e documentis recens inventis statui possit* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 148—160): Stellt die Texte zusammen, vergleicht die biblischen Stellen zuerst mit dem Prisma B Asarhaddon, sodann mit den übrigen Nachrichten. Quamquam nondum omnes quaestiones, quae mortem Sennacherib respiciunt, iam omnino solutae esse dici possint, tamen dubia, quae de veracitate sacrae Scripturae narrantis Sennacherib a filiis occisum mortuum esse in Ninive, a nonnullis mota sunt, nullo solido niti fundamento documentis profanis

recens inventis satis ostenditur. Die von S. betonte Schwierigkeit נסרך als graphische Verschreibung aus מרדך zu erklären, würde geringer, wenn man noch mit einer irrtümlichen Umstellung רמדך als Zwischenglied rechnet.

Zeitlin, S., *The history of the second Jewish commonwealth. Prolegomena* (XII u. 78. Philadelphia 1933, Dropsie College. $ 1,50): Behandelt die hellenistische Periode. Die Geschichte von der Hasmonäerzeit bis zur Zerstörung des Tempels soll folgen (nach M. S. Enslin in JR 14 [1934] 361 f).

Zeitlin, S., *The Tobias family and the Hasmoneans* (in: Proc. of the Am. Acad. for Jewish Res. 4 [1934]).

Abel, F.-M., *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine* (Rb 43 [1934] 528—545): Behandelt le plan de campagne; la connaissance des lieux; marche le long de la Phénicie, siège de Tyr. Forts. folgt.

Goard, W. P., *The post-captivity names of Israel.* With foreword and appendices by J. H. H. Hill (126. Ld. 1934, Covenant Publishing Co.)

Unger, E., *Naram-Sin von Akkad in Armenien* (FF 10 [1934] 231 f): Armanum = Armenien. Die Diorit-Stelle des Naram-Sin (Istanbul) wurde in Pir Hüseyin am Ambar-Tschaj-Fluß um 1890 ausgegraben, das ein Stützpunkt der akkadischen Kolonien in Armenien war. D. S.

Güterbock, H. G., *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200* (ZA 8 [1934] 1—91): „Während die Inschriften die eigenen Taten der Könige für die Nachwelt festhalten, enthält die Tradition das, was von den Ereignissen im Gedächtnis der Späteren geblieben ist." Das System, nach dem dieses Erinnerungsgut geprägt ist, wird untersucht. Die sumerische historische Literatur, die babylonischen Chroniken und Omina zeigen weithin das Schema: Heilszeit — Unheilszeit. D. S.

Contenau, G., *La civilisation des Hittites et des Mitanniens* (286. P. 1934, Payot): Ein ganz gutes Buch in fünf Kapiteln über die Ursprünge, Geschichte und Kultur. Besonders glänzend das Kapitel über die Hurriter und Mitanni (nach Furlani in Stella 10, 105 f). D. S.

3. Geographie.

Fic, U. A., O. Pr., *Syjon. Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk* [Sion. Stadt Davids im Lichte der Texte und Ausgrabungen] (292. Lwów 1933).

Abel, F.-M., *La question gabaonite et l'Onomasticon* (Rb 43 [1934] 347—373): Über die Lage der gabaonitischen Tetrapolis Jos 9, 17 (l. mit LXX 9, 7 [LXX 13] Horiter) mit erneuter Erörterung der einschlägigen Stellen des Onomasticons des Eusebius, bei Hieronymus und der bisherigenn Gleichsetzungen. Nach A. ist „Képhira" gleich Tell Kefîreh", „Qiryathiarim" gleich „Quaryat el-'Inab", „Gabaon" gleich „el-Djîb", „Beëroth" gleich „el-Bîreh". Bezüglich der Konkurrenz der Miṣpa-Frage sagt A.: Tout s'harmonise aux mieux si, abandonnant Eusèbe à ses tâtonnements et à son folk-lore, on contemple le haut-lieu de Gabaon sur la hauteur de Nébi Samwîl et la place-forte de Miṣpa dans les vestiges puissants de Tell en-Naṣbeh.

Elliger, K., *Die Heimat des Propheten Micha.* (ZdPV 57 [1934] 81—152): Im ersten Teil eine sehr eingehende philologische Studie zu Mi 1, 8—16. Ausgehend von der Einsicht, daß die Hauptverderbnis des jetzt verstümmelten Textes durch eine ganz mechanische Beschädigung des äußeren rechten Randes des Blattes oder der Handschriftenkolumne entstanden ist, stellt E. den Text durch Ergänzungen wenigstens dem Sinne nach her, wenn auch der Wortlaut nicht in allem getroffen sein

sollte. Die Vorschläge werden unter steter Rücksicht auf bisher vorgetragene Meinungen ausführlich begründet, um so die These zu erhärten: Die Hauptbeschädigung des Textes, die ihm vor allem den Ruf der Unverständlichkeit eingetragen hat, besteht nur in einem genau kontrollierbaren Verlust bestimmter Teile. Nach den philologischen Erörterungen sucht V. unter Verwertung geschichtlicher Nachrichten und archäologischer Gegebenheiten die einzelnen Örtlichkeiten zu bestimmen. Lachis nicht tell el-ḥesi oder tell ʻētūn, sondern wohl tell ed-duwēr, Moreseth-Gath tell ed-dschudēde, Achsib tell el-bēḍa, Beth-Aphra eṭ-taijibe zwischen bēt dschibrin und el-chalīl. Von anderen Orten ist nicht die genaue Lage, wohl aber der Bezirk festzustellen, in dem sie zu suchen seien: Zaenan im Gau von Lachis, Maroth im Gau von Beth Zur, Gilo südlich von Hebron, Esean im Gau von Hebron. Vor Beth-Haezel und Saphir lasse sich gar nichts Näheres sagen. Das ganze Lied dürfe aber nicht als Prophezie, sondern müsse als Leichenlied aufgefaßt werden, das eindeutig die historische Situation von 701 voraussetze. „Es ist das Klagelied, das das Schicksal seiner Heimat dem Propheten Micha aus dem Herzen preßte, als er auf den Trümmern seiner Vaterstadt stand und hinüberschaute über das Land, das jetzt durch das Diktat des Siegers an die Philister abgetreten werden mußte.“ Den Abschluß bildet ein Exkurs über Gath, das V. trotz neueren Widerspruches in tell eṣ-ṣāfi lokalisiert. D. S.

Dossin, G., Le site de Reḥobot-ʻIr et de Resen (Muséon 47 [1934] 107—121): Die bisherigen Versuche, die beiden Städte zu lokalisieren, befriedigen nicht. Es handelt sich bei der Aufzählung in Gn 10, 12 um assyrische Städte. Dabei ist auffällig: Ninive und Kalaḫ sind den assyrischen Formen entsprechend wiedergegeben, רְחֹבֹת־עִיר dagegen ist ganz unassyrisch; für die hebräische Form fällt auf, daß der Artikel fehlt. Zudem vermißt man in der Aufzählung den Namen von Asur. Die Vermutung spreche dafür, daß in רחבת־עיר der Name für Assur stecke. Es sei eine hebräische Übersetzung der assyrischen Silbenfolge Aš + ur, indem für die Idiogramme AŠ + URU die entsprechenden Werte in hebräischer Form eingesetzt wurden. Für AŠ haben wir die Gleichung AN-AŠ-AN ki-min (= ti-il-la) ri-i-bu ri-ba-tum Keilschriftt. aus Bogh. I Nr. 40 ll 16—17. Die Erwähnung von רסן sei die Glosse eines Jüngeren, der seine Kenntnis des sumerisch-akkadischen Syllabars zum besten gab und nach (SUN) A-ŠUR-RA ri-si-it-tum (K 4351 rev. l. 70) Ašur als hebr. רסן wiedergab. Dieses Resen Assur finde sich vielleicht auch in der ägyptischen Bezeichnung Rṯn. In ähnlichem Sinne sei in Gen 14 Ellasar auf eine Schreibung A-LAS-SAR für Assur zurückzuführen, so daß der Kampf Abrahams gegen die vier Großkönige von Elam, Babylonien, Assyrien und der Hethiter zu führen war. Ophir = UPIR: das Wort Aribu = Arabien sei einem anderen aribu = Heuschrecke angeglichen und durch das Ideogramm UPIR wiedergegeben worden. Arpakšad (Gn 10, 22. 24; 11, 10 ff 1 Chr 1, 17 ff. 24) sei entstanden aus einem ARBA-KA-ŠAD, das umgekehrt gelesen אֶרֶץ שִׁנְעָר ergibt. D. S.

Avi-Yonah, M., Territorial boundaries in north-western Galilee (JPoS 14 [1934] 56—58): Sucht den Verlauf der Grenze in byzantinischer Zeit, den Oehler ZdPV 1905 unbestimmt ließ, festzulegen. D. S.

Maisler, B., Der Distrikt Śrq in den Samarischen Ostraka (JPoS 14 [1934] 96—100): = talmudisch Birath Soreqa. „Nach Norden erstreckte sich der Bezirk bis an Kufr Sīb, im NO bis an das Territorium von Socho und im Süden wohl bis Fer'on.“ D. S.

Wagner, G., *Vom Jordangraben.* Landschaftsbilder eines Grabenbruchs im Trockengebiet. Mit 48 Kunstdruck-Taf. (12. Öhringen 1934, Hohenlohe. *M* 1,50): = Aus der Heimat 1934, Juli/Aug. S. 193—204.

Mallon, A., S. J., †, *Les tells riverains du Jabbok inférieur* (*Sukkoth, Phanuel, Nobé*) (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 57—68): Mit 1 Planskizze. Behandelt auf Grund einer Oberflächenbesichtigung gelegentlich einer Reise I. *La civilisation mégalithique* besonders bei Tell Ḥandaḳūḳ, ähnlich den Funden von Teleilāt Ghassūl und Tell Iqtanū. II. *Les civilisations des âges postérieurs* an verschiedenen Plätzen von Bronze I bis zur byzantinischen Zeit. III. *Souvenirs bibliques.* Sukkot = Deir'allah, Phanuel = Tell el-Ḥammeh, Nobé eine namenlose Ruine 400 m nördlich von Ṣueileḥ = Jogbéha (Richt 8, 11). IV. *Installations byzantines* an drei Orten zwischen Zerqa und Wādy Nimrīn.

Janssen, J., *Les monts Seïr* (שֵׂעִיר) *dans les textes égyptiens* (Bb 15 [1934] 537 f): Eine bei P. Montet (BZ 22, 303) veröffentlichte Inschrift auf einem Obelisk Ramses' II. spricht von der Eroberung des Gebirges Sâri, nach M. bisher im Ägyptischen unbekannt und gleich שֵׂעִיר. J. weist noch auf die saâaraou (saâirou) in dem Papyrus Harris 76, 1—9 hin.

Gardiner, A. H., *Tanis and Pi-Ra'messe. A retraction* (Journ. of. Egyptian Archaeol. 19 [1933] 122—128): S. BZ 22, 303. Auaris-Pi-Ra'messe und Tanis bezeichnen dieselbe Stadt (nach OrLz 37 [1934] 771).

R. de Vaux, O. P., *Magog-Hiérapolis.* Histoire d'une fausse exégèse (Rb 43 [1934] 568—571): Bei Plinius, Historia naturalis V 23 (19) hat man seit der editio princeps (Rom 1492/93) bis 1877 Magog statt Mabog gelesen, was auch die früheren Exegeten irregeführt hat. Schon Lequien, Oriens Christianus II (1740) Sp. 925 f erkannte den Fehler.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., profan).

'Abbūd, Sa'īd, *5000 arabische Sprichwörter aus Palästina.* Arabischer Text in der Volkssprache in vokalisierter Schrift aufgenommen, mit schriftarabischen Erklärungen versehen und im Zusammenwirken mit M. Thilo und G. Kampffmeyer herausgegeben (Mitteilungen d. Seminars f. Orientalische Sprachen an d. Univ. Berlin 36 Beibd. 8: 5 S. deutscher, 2 u. 262 S. arab. Text. B. 1933, de Gruyter): Sprachlich und für Palästinakunde bedeutsam. Es werden noch folgen Übersetzung mit sachlicher Erklärung durch Thilo und philologische Bearbeitung durch Kampffmeyer. Vgl. J. Herrmann in ThLbl 55 (1934) 257 f.

Rathjens, C., u. **Wissmann, H. v.** *Vorislamische Altertümer* (4°. XVI u. 212 mit 327 Abb. u. 3 Karten. Hamburg 1932, Friederichsen. *M* 15,—): Vgl. K. Mlaker in OrLz 37 (1934) 525 f.

Speiser, E. A., *First steps in Mesopotamian archaeology* (BASchoR Nr. 52 [Dez. 1933] 15—18): Die Bedeutung dieses Studiums auch für die Bibel, Literatur zum Studium zuhause, Fingerzeige für eine Reise nach dem Iraq.

Muller, E. B., and *Bache, Ch.*, *The prehistoric temple of stratum IX at Tepe Gawra* (BASchoR Nr. 54 [1934] 13—18): Mit 6 Abb. (darunter 2 Planskizzen).

Jeremias, Joach., *Hesekieltempel und Serubbabeltempel* (ZatW N. F. 11 [1934] 109—112): Die Zitate aus Hekataios im Jos., c. Ap. I 183—204 seien jetzt als echt erwiesen. Eine Nebeneinanderstellung dieser sowie der anderen Nachrichten über den Serubbabeltempel und der Tempelbeschreibung Ez 40 ff ergibt, daß ersterer aller Wahrscheinlichkeit nach der letzteren entsprechend erbaut wurde.

Jacob, E., [*Besprechung*] (RHPhr 14 [1934] 255—257): Zu H. Schmidt (BZ 21, 94). „Si livre de M. Schmidt n'est pas convaincant, il aura du

moins eu le grand mérite d'avoir montré toute la complexité et la difficulté d'un problème qu'on était tenté de considérer comme résolu."

Thomsen, P., [*Besprechung*] (OrLz 37 [1934] 685): Zu H. Schmidt (BZ 21, 94) zustimmend, ausgenommen kleine Einzelheiten.

Lods, A., Autel ou réchaud? A propos du „brûle-parfums" de Taanak (RHR 109 [1934] 129—148): Nach eingehender Erwägung der Gründe, die für und gegen den sakralen Charakter des sogenannten Räucheraltars von T. vorgebracht werden, stimmt V. der Meinung bei, daß es sich um ein liturgisches Gerät handelt. D. S.

Burrows, M., From pillar to post (JPoS 14 [1934] 42—51): Die Masseben des AT sind entweder Erinnerungssteine oder Kultobjekte. Die meisten archäol. faßbaren Masseben entsprechen dieser bibl. Deutung. D. S.

Murray, M. A., Sacred stones in ancient Malta (AE 1934, 29—31): Aus der neolithischen Zeit. Sie zeigen phallische Form. D. S.

Möhlenbrink, K., Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments (ZatW N. F. 11 [1934] 184—231): Verkürzte Königsberger Habilitationsschrift. Die traditionsgeschichtliche und traditionskritische Untersuchung will nur das Material sichten und den Weg zu einer abschließenden Untersuchung zeigen. M. unterscheidet vier Traditionsarten über die Nachkommen des heros eponymos Levi und die Levitenpriester: 1. Die Levitenlisten, aus denen Ex 6, 16—19 (A); 6, 21 f (B); 6, 24 (C); Nm 3, 2 (D); 26, 58 (E) als Hauptschemata, um die sich die anderen Listen gruppieren, herausgearbeitet werden. E, wegen der Vereinigung eines lokal und eines personal gebundenen Elementes schon mit einer Vorgeschichte behaftet, stamme aus der Zeit zwischen Landnahme und davidischem Königtum, A zwischen Reichstrennung und Josias, B, C, D zeitlich nicht näher bestimmbar, doch jünger als E, seien allmählich in A aufgegangen. 2. *Die Levitengeschichten*. Keine reiche mehr in die Entstehungszeit des Schemas A zurück. Die zu A gehörige Erzählungsreihe zeige zunehmende Zersetzung, die zu D gehörige aber greifbare Vorstufen zu dem hier vereinigten Überlieferungskreis. So habe die genealogische Überlieferung E, A die älteren Stoffe, die zu D gehörige erzählende die ursprünglichere Tradition. Für B, C, E lasse sich hier nichts Sicheres gewinnen. 3. *Die Levitensatzungen*. Nur A lebt noch in einem einzigen Belegstück, Nm 4 (nach Dt 18 verfaßt) fort. Das Dt, das die Geschlechtereinteilung der Leviten ignoriert, bringe den allmählichen Niedergang von A. 4. *Die Levitenlieder*, zunächst solche über die Leviten, vor allem Gn 49, 5—7 (mit Vorsicht zu verwenden); Dt 33, 8—11 (über Anfänge und Privilegien des Geschlechtes Musi; wohl älter als Schema E, vor oder kurz nach der Landnahme). Lieder, die Leviten zugesprochen werden: Einiges zu den Heman-, Asaph-, Etan-, Korachiter-Pss.

Budde, K., Noch einmal: Die Herkunft Ṣadoks (ZatW N. F. 11 [1934] 160): S. BZ 22, 292. Auch E. Sellin Geschichte I 167 (BZ 17, 140 f) vertritt die These: Bruder des ʿUṣṣa aus Qirjat jeʿarim. Doch hält B. Sadok für bodenständig, während S. ihn aus Gibʿon eingewandert sein läßt.

Dölger, F. J., Die Glöckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters nach der Ausdeutung jüdischer, heidnischer und frühchristlicher Schriftsteller. Dazu Tafeln 9—10 (Antike u. Christentum 4 [1934] 233—244): Neben den Versuchen, Ex 28, 33—35 symbolisch auf das Weltall (Philo, Josephus), auf die Apostel (Justin, Klemens von Alexandrien) oder auf die christliche Lebensführung (Origenes) zu deuten finden sich in der Γέννα Μαρίας und bei Plutarch auch Andeutungen von unheilabwehrender Kraft. D. selbst hält nach dem Text in Ex Schutz für den ganzen Aufenthalt im Heiligtum für den Zweck der Glöckchen (vgl. die babylonische Exorzismusglocke im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin), während sie nach Sir 49, 9 ungefähr den Elevationsglöckchen der christlichen Messe entsprächen (vgl. Theodoret von Cyrus).

Sellin, E., Efod und Terafim. (JPoS 14 [1934] 185—193): Terafim sei ein Jahve-Bild, Efod ein Überwurf, der zu göttlichen Entscheidungen angelegt wurde primär von der Gottheit, dann vom Gottesbild oder von dem im Namen der Gottheit Orakel sprechenden Priester. D. S.

Pedersen, J., Passahfest und Passahlegende (ZatW N. F. 11 [1934] 161—175): Erörtert zunächst kurz die einschlägigen Gesetze für das mit dem Massotfest verbundene Pascha in der bekannten Reihenfolge der Kritik (Ex 23 || 34; Dt 16; Ez 45; Lv 23, Nm 28) und 2 Rg 23, 21—23; 2 Chr 30; 35. Es lasse sich hieraus eine gewisse Entwicklung feststellen, nämlich von den Geschlechtern und lokalen Heiligtümern zum Großtempel (die Opfer in Dt und Ez seien nur begleitende Opfer), aber sehr wenig über die innere Geschichte des Festes. Diese ergebe sich aus der Festlegende, deren Hauptteil Ex 12 sei, zu der aber auch Ex 1—15 überhaupt gehöre. Ein altes Doppelfest, das die Welt des israelitischen Viehzüchters (Erstlingswurf) und Bauern (Gerstenernte) heiligte, sei ganz und gar zu einem Gedächtnisfest für die Ereignisse, worauf die Existenz des Volkes sich gründete, geworden. Die Festlegende, ein Drama, beruhe auf fester Tradition, die aus den geschichtlichen Ereignissen herauswuchs. Aber sich daraus eine Vorstellung von den tatsächlichen Geschehnissen zu machen, sei nicht möglich. Aufteilung von Ex 14 auf J, E, P lehnt P ab und hebt die dramatischen Momente der Verhandlungen zwischen Pharao und den Volksführern hervor. Das Streben, Aaron in den Vordergrund zu stellen, weise (wie z. T. die Gesetze) auf den Tempel, der sich das Fest angeeignet habe. Doch habe schließlich die Familie den Sieg davongetragen (Abschluß der Legende in der Fremde oder nach dem Exil).

Schur, I., *Versöhnungstag und Sündenbock* (Jom-há-Kîppūrîm und Sāîr-lā-'Azāzēl) (Societas Scientiarum Tennica. Commentationes humanarum litterarum 6, 3: 90. Helsingfors 1934, Akademiska Bokh. (Lp., Harrassowitz]. *Finn. M* 27,—).

Anwander, A., Das Blut in religionsgeschichtlicher Schau (in: ThG 26 [1934] H. 4).

Canaan, T., Modern Palestinian beliefs and practices relating to God (JPoS 14 [1934] 59—92).

Begrich, J., [Besprechung] (OrLz 37 [1934] 516—519): Mit Einzelbegründung ablehnend zu A. Wendel (BZ 20, 300).

Marmorstein, A., L'age de la Kedoucha de l'Amida (REj 97 [1934] 35—49): Mag die Keduscha bereits im 2. Jh. ein Teil der täglichen Amida gewesen sein, die Palästinenser haben sie nur an Sabbaten und Festtagen gebetet. D. S.

Zoller, I., Azkarāh e Dikr (StMa 10 [1934] 98—104): Azkarāh wird mit dem mohammedanischen Gebetsruf verglichen und der Unterschied darin gefunden: A. will Gott an den Menschen erinnern. Die Zeremonien des dikr wollen ein Erleben der Gottheit durch den Menschen. D. S.

Bräunlich, E., Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme (Islamica 6 [1934] 68—111. 182—229).

Farès, B., L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie. Préface de M. Gaudefroy-Demombynes (XIV u. 226. P. 1932, Adrien-Maisonneuve): Vgl. G. Richter in OrLz 37 (1934) 616.

Zucrow, S., *Women, slaves and the ignorant in rabbinic literature and also the dignity of man* (XIII u. 253. Boston 1932, Stratford. $ 2,—): Behandelt die im Titel genannten, eng zusammengehörigen vier Themen jedes für sich in einem geschichtlichen Durchblick von der „vorbiblischen" bis zur nachtalmudischen Zeit (nach Foerster in ThLbl 55 [1934] 210 f).

David, M., *Vorm en wezen van de huwelijkssluiting naar de oud-oostersche rechts-opvatting* (Openbare Les . . . [Probevorlesung] te Leiden): S. ZatW N. F. 11 (1934) 131.

Rengstorf, K. H., [Besprechung] (ThLbl 55 [1934] 273—276): Ins-

besondere zu dem BZ 21, 390 f verzeichneten Aufsatz von F. J. Dölger. Die Stellung des Rabbinats zum nasciturus werde nur aus dem biblischen Schöpfungsglauben verständlich.

Handbuch *der Erziehungswissenschaft.* 5. Tl. *Geschichte der pädagogischen Ideen und Einrichtungen in den großen Kulturländern.* Bd. 1. *Die Pädagogik der nichtchristlichen Kulturvölker* (372. München 1934, Kösel. Geb. *M* 14,—): S. 143—189 Dürr, L., Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient. Vgl. BZ 21, 390.

Krauß, S., La double inhumation chez les Juifs (REj 97 [1934] 1—34): Setzt sich mit Winnitow, Doppelbestattung (BZ 20, 90) auseinander. D. S.

Vincent, L. H., O. P., *Sur la date des ossuaires juifs* (Rb 43 [1934] 564—567): Faßt nach Diskussion der verschiedenen Ansichten zusammen: Die jüdische palästinische Sitte die Gebeine in Kisten aus Stein, Holz oder Ton zu sammeln, war legal und keine zweite unzulässige Bestattung. Das kaiserliche Reskript von Nazareth gegen die Verletzung der Gräber betrifft diese Sitte nicht, die von 200 v. bis 200 n. Chr. üblich war.

Löw, I., Tränen (Abhandlungen z. Erinnerung an H. P. Chajes [LXIX, 308, 350 mit Tafeln. Wien 1933, Kohut-Foundation. *M* 21,—] 95—148): Hauptsächlich in der Bibel, Agada, Halacha (nach LZbl 85 [1934] 1015).

Marmorstein, A., Some rites of mourning in Judaism (StMa 10 [1934] 80—94): Die Sitte, sieben Tage zu trauern und das Haus nicht zu verlassen, sei beeinflußt von Lv 8, 33 35; Ex 16, 29 u. ä. Die Sitte, ein Gewand in die Türe des Trauerhauses zu hängen, habe apotropäische Bedeutung, das Auslöschen der Lichter sei Schutz gegen böse Geister, das Barfußgehen auf keinen Fall der Überrest einer „nuditas sacra", sonst aber nicht recht erklärbar. D. S.

Tallqvist, K., *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt* (Studia orientalia 5, 4: III u. 46. Lp. 1934, Harrassowitz. *M* 3,—).

Alt, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Berichte über die Verhandlungen d. Sächs. Akad. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 86, 1: 71. Lp. 1934, Hirzel. *M* 2,70): Vgl. hierzu ZatW N. F. 11 (1934) 144 f.

Oppenheim, L., Zur Quellenfrage des mittelassyrischen Rechtsbuches (WZKM 41 [1934] 221—260): Der Redaktor habe mehrere Gesetzessammlungen benützt. D. S.

Pohl, A., *Neubabylonische Rechtsurkunden aus den Berliner Staatlichen Museen.* Tl. 2 (Analecta orientalia 9: 4°. 34 u. 59. Rom 1934, Pont. Istituto Biblico. *L* 50,—): S. BZ 22, 297.

Dussaud, R., Ceinture en bronze du Louristan avec scènes de Chasse (Syria 15 [1934] 187—199).

Friederichs, H. F., *Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens* unter besonderer Berücksichtigung der neuen Funde von Mohenjo-Daro, Ur, Tell Halaf und Maikop (Der Alte Orient 32, 3/4: 45 mit 26 Abb. auf 8 Taf. Lp. 1933, Hinrichs. *M* 2,70): Vgl. M. Hilzheimer in OrLz 37 (1934) 682—684.

Hilzheimer, M., Eine altsumerische Fauna (FF 10 [1934] 336 f): Die in Tell Asma gesammelten Tierreste (ca. 3000 v. Chr.) zeigen etwa diesen prozentischen Anteil der einzelnen Tierarten: Schwein 29,1 % (also gute Schweinezucht), Schaf oder Ziege 27,7 %, Rind 13,45 %, Equus onager 9 % (scheint zum Ziehen des Streitwagens verwendet zu sein), Hund 8 %, Gazelle 5,4 % Fisch 3,6 %, Vogel 2,7 %, Damhirsch 0,9 % (Die Jagd scheint nicht besonders gepflegt worden zu sein). D. S.

Landsberger, B., *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie Har-ra = Ḫubullu.* Unter Mitwirkung von J. Krumbiegel (Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 42,6: 4°. XIII u. 144. Lp. 1934, Hirzel. *M* 10,—).

Sellers, O. R., Locusts in Palestine (JAoS 53 [1933] 405): Nicht 4 Arten.

sondern 4 Stadien: גזם, חסיל, ילק, ארבה (nach ZatW N. F. 11 [1934], 135).

Parain, Ch., L'agriculture dans l'ancienne Egypte (REsém 1934, II—XII)

Marendorf, S., Digging in Talmudic archaeology (AmJsemL 50 [1934] 93—95): Belege für den Saattrichter im Talmud, vgl. Job 11, 23 f (nach ZatW N. F. 11 [1934] 133).

Grüß, J., Untersuchungen von Broten aus der Ägyptischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde 68 [1933] 79 f): Das Material ist durchweg Emmer (nach ZatW N. F. 11 [1934] 139).

Andrae, W., 4000 Jahre vorderasiatische Kunst (Illustrierte Zeitung [Lp.] Nr. 4659 [28. Juni 1934] 787 f): Zur Neuordnung der vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin (nach LZbl 85 [1934] 699).

Schäfer, H., u. **Andrae, W.,** *Die Kunst des alten Orients.* 6.—10. Tsd. (Propyläen-Kunstgesch. 2: 4⁰. 736 mit Abb. u. 36 Taf. B. 1934, Propyläen-Verl. Geb. *M* 40,— bzw. 45,—): Unveränderte Neuauflage.

Andrae, W., Die neuen Säle für altorientalische Kunst im vorderasiatischen Museum (Berliner Museen 55 [1934] 45—56).

Herzfeld, E., Aufsätze zur altorientalischen Archäologie. III. *Der Tell Halaf und das Problem der hettischen Kunst* (Archäologische Mitteilungen aus Iran 6 [1934] 111—223 mit Taf. I—V).

Klebs, Luise, †, *Die Reliefs und Malereien des neuen Reichs.* Material zur ägyptischen Kulturgeschichte. Tl. 1. *Szenen aus dem Leben des Volkes* (Abh. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 9: 4⁰. XXX u. 243 mit 144 Abb. Heidelberg 1934, Winter. *M* 25,—): Leben des gewöhnlichen Volkes der Zeit ca. 1580—1100 v. Chr. (nach LZbl 85 [1934] 894).

Pieper, M., Ägyptische Kunst und Vorderasien (Zeitschr. f. äg. Kunst u. Altertumskunde 69 [1933] 94—97): In der Hyksoszeit (nach ZatW N. F. 11 [1934] 139).

Photographs *of casts of Persian. Sculpture of the Achaemenid period-mostly from Persepolis* (12 Plates. Ld. 1932, British Museum.)

Thiersch, H., Die Kunst der Griechen und der alte Orient (Die Antike 9 [1933] 203—244).

Wilhelm, F., Aus sechs Jahrtausenden der Töpferkunst (Monatshefte f. Literatur, Kunst u. Wiss. 11 [1934] 129—142).

Speiser, E. A., The pottery of Tell Billa (The Museum Journal 23 [1933] 249—284).

Störtzer, K., Über ein Verfahren zur Öffnung von sumerischen und anderen Hüllentafeln (Die Naturwissenschaften 22 [1934] 756 f): Die Hüllen werden an den Seitenflächen eingeprägt und mit winzigen Stahlkeilen aufgesprengt. Das Verfahren wird abgewandelt, wenn die Seitenflächen beschriftet sind, um die Schrift zu schonen. D. S.

Wainwright, G. A., The occurrence of tin and copper near Byblos (JeA 20 [1934] 29—32): Es ist nicht sicher, aber wahrscheinlich, daß die Ägypter ihr Zinn von Byblos bezogen haben. D. S.

Maecklenburg, A., Die Anschauung der Bibel über die hebräische Musik BZ 22 [1934] 101—117 332—349).

2. *Ausgrabungen* (allg., Palästina, Syrien, Kleinasien, Mesopotamien, Ägypten) (Vgl. Geographie, Inschriften).

A. v. P., Voor-aziatische Archaeologie (Ex oriente lux 1 [1933] 9—12): Kurze Übersicht über Neuerscheinungen (nach OrLz 37 [1934] 767). Vgl. B. A. v. P. o. S. 00.

Hempel, J., [Besprechung] (OrLz 37 [1934] 510—515): Zu C. Watzinger (BZ 22, 71) mit Diskussion von Einzelheiten.

Albright, W. F., Excavations during 1933 in Palestine, Transjordan,

and Syria (AmJ of Arch. 38 [1934] 191—199): Übersicht; u. a. über die ältesten Schichten in Bēsān. Vgl. ZatW N. F. 11 (1934) 133.

Albright, W. F., Archaeology in Palestine and Syria during 1933 (BASchoR Nr. 53 [1934] 22—25): Auszug aus dem Vorhergehenden. Prähistorische Forschungen in Westpalästina, Arbeiten in Tuleilât el-Ghassûl, Megiddo, Beth-shan, Samaria, Beth-shemesh, Jericho, Tell ed-Duweir (Lachisch), Jerash u. a. In Syrien: Byblos, Ugarit, Antiochien, Dura.

Albright, W. F., News from the School in Jerusalem (BASchoR Nr. 55 [1934] 25—28): Neben Personalien über die Unternehmungen in Jerash (u. a. eine Weiheinschrift Hadrians von 130 n. Chr. am großen Triumphbogen im Süden der eigentlichen Stadt, s. oben), über die Expedition Gluecks in den Negeb (s. u.; die Besiedelungslücke zwischen ca. 2000 und 1200 zeigt die archäologische Unbegründetheit der von Winckler, Hommel u. a. angenommenen Muṣri-Midianiter-Kultur, sowie der Negebitischen Deutung der Ugarit- [Ras Schamra-] Texte. The supposed common background of Canaanite and Israelite tradition in the Negeb, is totally devoid of concrete basis), über die Ausgrabungen in Megiddo, Tell ej-Jerîsheh, Wâdī el-Mughârah, Bethel, Ai. Zuletzt über die zwei 1930 und 1933 von E. Grant in Beth Shemesh gefundenen Inschriften. Erstere, ein mit Tinte beschriebenes Ostrakon, wurde von ca 1400—900 datiert. Eine von Starkey in Lachisch (Duweir) gefundene beschriftete Vase bestätigt die von A. angenommene Datierung auf ca. 1400 dieses zwischen Sinai und Ras Schamra stehenden westsemitischen Alphabetes. Hierzu kommt die Inschrift von Tell el Ḥesī (13. Jh.). Die zweite Beth Shemesh-Inschrift (s. u. S. 110) gehört zum nordkanaanitischen Keilschriftalphabet von Ras Schamra. Sie ist von rechts nach links geschrieben, ebenso wie ein Ras Schamra-Täfelchen (Virolleaud in Syria 1934, 103); beide sind noch nicht entziffert.

Andrae, W., Die Ergebnisse der neueren Ausgrabungen in Vorderasien (Neue Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung 9 [1933] 516—526).

Debevoise, N. C., The Oriental Institute archaeological report on the Near East 1932/33 (AmJsemL 50 [1933/34] 181—200): Vgl. ZatW N. F. 11 (1934) 133.

Robinson, D., Archaeological news and discussions (AmJA 38 [1934] 285—292): Kurze Hinweise: Stele of Balou'a, Tell Billa, Iraq, Tepe Gawra, Iraq, Helioseiros, die syrische Sonnengottheit, Excavations at Tell Abû Hawam, Biblical references of the Ras Shamra tablets, Palestinian chronology, Excavation at Teleilât Ghassûl, Excavation of Jericho Ivories of Ahab in the Fogg Museum, the Era of Scythopolis. D. S.

Garrod, D. A. E., The stone age of Palestine (Antiquity 8 [1934] 133—150): Übersicht über die Schichten- und Kulturenfolge mit ausgezeichneten Abbildungen von Funden vor allem aus W. al-Mughara. D. S.

Garrod, A. E., Excavations at the Wady al Mughara, 1932/3 (PEF 66 [1934] 85—89): Die Ausgrabungen in der letzten Höhle Tabūn brachten Überraschungen. Die oberste Schicht brachte nichts Neues. Tabūn B Überreste der Levallois-Kultur und Tierüberreste. Tabūn C, aus der Riß-Wurm-Zwischeneiszeit, enthielt ein fast vollständiges Skelett einer Frau, wohl Neandertaler. Tabūn B, C, D. zeigen ziemliche Ähnlichkeit. Tabūn E gehört wohl zu Acheuléo-Moustérien, Tabūn F = älteres Acheuléen, Tabūn G unmittelbar auf dem gewachsenen Stein wohl zu Beginn der Riß-Wurm-Eiszeit. D. S.

Jirku, A., Einige Kleinfunde aus Palästina und Syrien (ZdmG N. F. 13 [1934] 165—172): Mit 7 Taf. Ein bronzezeitlicher Krug vom tell eḳlaṭija, 3 km nördlich von Tiberias am See gelegen (ähnliche bei Jericho gefunden); neolithische Kleinfunde am tell el-kurd, 17 km nordöstlich von Damaskus; eine hornartige Topfverzierung vom tell deir zenun am Fuße des Antili-

banon, 9 km südöstlich von zahle (3. Jhrt.); eine ägyptisierende Keramik vom ḫurbet kerak an der Südspitze des Tiberiassees (Ende des 4. Jhrt. ?).

Naṣrallah, J., Nouvelles additions à la liste des stations préhistoriques de Palestine et Transjordanie (JPoS 14 [1934] 52—55): Gibt folgende Stätten an, die in anderen Übersichten fehlen. Al-Manathi, östlich von Er-Ram (Tahounien); ʿAqabet-eṣ-Ṣouwan östl. von Jerusalem (Acheuléen, Moustérien, Eneolithique); Beit Thouma (Mésolithique); Bir Ayoub (Ghassoulien); Cheʿeb Abou Farkha (Ghassoulien, Moustérien); Klallet el Ghezlān (Tahounien, einige paläolithische Schaber); Khan el-Aḥmar (oberes Paläolithicum); Qoubab (Acheuléomoustérien); Lailet ech Cheikh (Paläolithicum, Eneolithicum); Ouadi Beit-Ḥanīna (oberes Paläolithicum); Ouadi ʾl-Qeaq (Tahounien, Acheuléo-moustérien, Mesolithicum); Ouādī eṣ-Ṣarar (Paläolithicum); Ouādī Yaçoul (Tahounien); Ras Abou-Ḥalāwe (Acheuléo-moustérien); Tell eṣ-Ṣoma (Tahounien, Mesolithicum); Deir Dōsi (Moustérien). D. S.

Petrie, F., *Ancient Gaza.* II u. III (British School of Archaeology in Egypt: VII u. 18 mit 59 Taf.; VII u. 15 mit 54 Taf. Ld. 1932; 1933): Inhaltsangabe in ZatW N. F. 11 (1934) 141 f.

Petrie, F., Treasures of Ancient Gaza (AE 1934, 1—6): Beschreibung wertvoller Einzelfunde, darunter eines Anhängers mit dem Kopf der Muttergöttin; von den Skarabäen ist ein neuer Name Yma-Set bekannt geworden. Ausgezeichnete Abbildungen. D. S.

Mader, A. E., S. D. S., *Mambre, eine Stätte der biblischen Uroffenbarung im Lichte der neuesten Ausgrabungen* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 37—56): Mit 2 Abb. (Planskizze und Grundriß der Konstantin-Basilika). Behandelt 1. *Topographie.* Unter den verschiedenen Ortstraditionen verdient auf Grund der ältesten literarischen Zeugen die Gleichsetzung mit Râmet-el-Chalîl den Vorzug, an dem auch in der sonstigen Tradition der Name Abraham haftet. 2. *Archäologie.* Überblick über die Ergebnisse der Ausgrabung 1926—1929 von der christlichen bis zur Bronze-, wenn nicht neolithischen Zeit. 3. *Geschichte.* Über Mambre in den Patriarchenerzählungen, in den Einzugstraditionen, in der Geschichte Davids, in der Zeit der Propheten und nach dem Exil.

Albright, W. F., The first month of excavation at Bethel (BASchoR Nr. 55 [1934] 23—25): Kurzer Bericht vom 7. Aug. 1934 über Funde von 69 n. Chr. über die makkabäische und hellenistische Zeit bis ca. 2000.

Albright, W. F., The Kyle memorial excavation at Bethel (BASchoR Nr. 56 [1934] 2—15): Mit 9 Abb. Unternommen von der American School in Jerusalem und dem Pittsburgh-Xenia Theological Seminary zum Gedächtnis des † M. G. Kyle (vgl. BASchoR Nr. 52 [1933] 21). A. hatte schon Nov. 1927 in Bethel sondiert. Die Ausgrabungen dauerten vom 9. Juli 1934 bis 15. Sept. Von Vorteil war die gleichzeitige Grabung des zwei Meilen von Bethel entfernten Ai (bis zum 1. Nov. unter Mme Krause-Marquet). Vom Tempel Jeroboams fand sich keine Spur. A. gibt eine archäologische Geschichte Bethels seit der Mittleren Bronze I (21. Jh.; Fall von Ai spätestens 22. Jh.) unter Vergleich der Ergebnisse der anderwärtigen Ausgrabungen. Die Ghassulische Kultur hat hierbei keinen Raum, sie gehört spätestens in die Mitte des 4. Jhrt, also bedeutend früher als sie Mallon ansetzte (vgl. auch Albright in BASchoR Nr. 54 [1934], 29). Ca. 1300 gehört ein ägyptisierender Astartesiegelzylinder (Abb. 1) mit der hieroglyphischen Aufschrift ʿstrt an. Weiter fand sich ein Sistrum mit Hathorkopf. Im 13. Jh. ist B. einer gewaltigen Brandkatastrophe zum Opfer gefallen (israelitische Eroberung). Das gleiche Datum gelte für Jericho und Beit Mirsim, während Lachisch (Tell ed-Duweir) unberührt blieb. Aus der sich anschließenden Wiederbesiedlung sei hervorgehoben, daß die Tonwaren in der nordisraelitischen Zeit mit den judäischen übereinstimmen, dagegen Krughenkelstempel, wie sie in Juda üblich waren,

fehlen. Im 6. Jh. wurde B. durch Brand zerstört (wohl durch die Chaldäer kurz vor 587) und erst in der Perserzeit wieder besiedelt. Für die Datierung der späteren Perioden treffen Tonwaren und Münzen zusammen.

Möhlenbrink, K., Sichem als altpalästinische Königsstadt (Christentum u. Wissenschaft 10 [1934] 125—134): S. BZ 22, 299. Sichem ist die natürliche Hauptstadt Palästinas. Das älteste Reich von Sichem ist in der Grabstele des Chuj Sobek ca. 1850 v. Chr. bezeugt und wird zusammen mit Retenu = dem Reich von Lod genannt. Der Ausgrabungsbefund stimmt damit überein. Das Reich von Sichem scheint ein Staatenbund gewesen zu sein mit monarchischer Spitze. Aus der Hyksos-Zeit um 1580 stammt ein Wall auf zyklopischem Mauerwerk. Das zweite Reich von Sichem ist das Reich des Labaja in der Amarnazeit — ein Raubstaat, das typische Produkt einer wilden Zeit des Faustrechtes. Das dritte Reich ist das des Abimelech (Richt 9) Bemerkungen zum allmählichen Eindringen der Israeliten. Gn 34 sei historisch wertlos Gn 49, 5—7 späterer Zusatz Abimelech zerstörte die Stadt vollständig. Richt 9, 45—49 werden durch die Ausgrabung bestätigt. Quellenscheidung ist unberechtigt. „Hier hat einmal die Archäologie in einer Frage der Quellenscheidung den Ausschlag gegeben.“ D. S.

Beltritti, Samaria nella luce degli ultimi scavi (Sc 60 [1932, 1] 289—297).

Crowfoot, J. W., The ivories of Samaria (The Times weekly edition 1934, 566): Eine kurze Darstellung der Ausgrabungsergebnisse. D. S.

Engberg, R. M., and **Shipton, G. M.**, *Notes on the chalcolithic and early bronze age pottery of Megiddo* (The Oriental Institute of the Univ. of Chicago. Studies in ancient Oriental civilization 10: XIV u. 91 mit 25 Abb. u. 1 Taf. [1,35 × 0,24 m]. Chicago 1934, Or. Inst. of the Univ. $ 1,50): S. ZatW N. F. 11 (1934) 136 und das Folgende.

Vincent, L. H., O. P., *Vers l'aube de l'histoire en Palestine d'après les dernières découvertes de Megiddo* (Rb 43 [1934] 403—431): Mit 5 Abb. im Text u. 3 Taf. Im Anschluß an das Vorhergehende gibt V. eine zusammenfassende selbständige Beurteilung der Keramikfunde in Megiddo. Chronologisches Hauptergebnis: C'est donc vers 4000 av. J.-C. que se place, avec la meilleure vraisemblance aujourd'hui, l'aurore énéolithique ou protohistorique en Palestine (S. 429).

Garstang, J., Die Geschichte der Stadt Jericho. Fabel und Wirklichkeit. Aus dem Englischen übertragen von J. J. Morpex (Sonntagsbeilage [zur Augsburger Postzeitung] Nr. 4, 26. 1. 1934): Seit Mitte des 3. Jhrt. bis zur großen Brand- und Erdbebenkatastrophe, die Garstang auf 1400 ansetzt und der eine Zerstörung um 1600 vorausging. Erst gegen 900 beginnt Neubesiedelung.

Garstang, J., Jericho: City and Necropolis (Annals of Archaeology and Anthropology 20 [1933] 3—42): S. BZ 22, 300 und die Inhaltsangabe in ZatW N. F. 11 (1934) 138 f.

Teleilat Ghassul. Scavi del Pontificio Istituto Biblico (Cc 85 [1934, 3] 59—65): Bespricht den ersten Band des Grabungsberichtes. D. S.

Bévenot, H., O. S. B., *Sterndienst im Jordantal* (Wissenschaftliche Beilage zur Augsburger Postzeitung 20. Okt. 1934 Nr. 43 S. 2 f): Zu dem bei A. Mallon usw. (BZ 22, 300 f) als Titelbild gebrachten Sternfresko das B. auch im Original einsehen konnte. B. deutet die Abbildung unter Beiziehung eines Reliefs aus Sippar (Adorationsszene des Schamasch) und babylonischer Grenzsteine auf eine Weiheszene an die Ischtar. Die Schlangengestalt könne auf Abwehr deuten, doch auch im Sinne eines guten Wesens verstanden werden. Drache wie Venus seien dann auch astral [als Darstellung des Gestirnes] zu deuten.

Albright, W. F., Soundings at Ader, a bronze age city of Moab (BASchoR

Nr. 53 [Febr. 1934] 13—18): Im Nov. 1933. Mit 3 Abb. Schon 1924 konnte Besiedelung aus dem Ende des 3. Jhrt., aus der frühen Eisenzeit, weiter ein Tempel aus ca. 2000 festgestellt werden, der zwischen einem Monolithen (sarbûṭ Ader) und der byzantinischen Stadt liegt. Seit 1924 wurde der Platz stark besiedelt und überbaut. Trotzdem ließen sich Ausgrabungen vornehmen, die Schichten aus Mittlerer Bronze I (2000—1800), kurz vor der frühesten Kupferzeit (21. Jh.), aus der Frühbronzezeit (23.—21. Jh.), aber auch Funde aus nabatäischer, römischer und späterer Zeit erbrachten, u. a. eine hebräische Grabsteininschrift aus byzantinischer Zeit.

Crowfoot, J. W., An expedition to Balu'ah (PEF 66 [1934] 76—84): Die Untersuchung brachte Überreste aus der Zeit 2000 v. Chr. und später zutage. Eine größer angelegte Grabung dürfte wenig mehr ergeben. D. S.

Glueck, N., The civilization of the Moabites (AmJA 38 [1934] 212—218): Die Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß Wadi eth-Themed dem Beer, und el-Medeiyineh dem Mattanah im Stationenverzeichnis Nm 21 entspricht. Die nachgewiesene frühe Bronzekultur bestätige die historische Zuverlässigkeit von Gn 14. Gl. bespricht die eigentümliche moabitische Keramik, die vielleicht Importware aus Syrien ist und die eigenartige Darstellung eines Männerkopfes, die dem von Balu'ah entspricht. Hinweise auf die ausgedehnte nabatäische Kultur. D. S.

Glueck, N., Explorations in Eastern Palestine and the Negeb (BASchoR Nr. 55 [1934] 3—21): Mit 1 Abb. Im Frühjahr 1934. Oberflächenberichtigung einer Expedition auf Kamelen von Kerak an das Tote Meer durch die Araba nach Aqaba und zurück durch das edomitische Hügelland (März/April). Im Mai über das Nebogebiet in das Edomiterland. Die Funde zeigen, daß zwischen 19. und 13. Jh. hier (wie auch in Moab) keine Niederlassungen waren. Das in Nm 20 Erzählte könne also nicht vor dem 13. Jh. angesetzt werden. Das bestätige auch die dritte Expedition (10.—22. Juni), die der Nordgrenze Edoms galt, während die beiden ersten die West-, Süd- und Ostgrenze feststellte. Vom 6.—12. Juli von Beersheba an die nordwestliche Seite des Golfes von Aqaba und zurück.

Albright, W. F., Archaeological news from Syria (BASchoR Nr. 54 [1934] 24—27): Über die Ausgrabungen bei Mari am mittleren Euphrat aus der sumerischen Zeit, wohl Heimat der babylonischen Dynastie von Mari (ein anderes Mari östlich vom Tigris), und besonders im Ras Schamra.

Dussaud, R., Nouvelles archéologiques (Syria 15 [1934] 214—216): 1. Tell Hariri ou la capitale du royaume de Mari. Hinweis auf die Ausgrabungen dieser Kultstätte aus dem Ende des 4. Jhrt. 2. L'épopée de Kérét, roi des Sidoniens. Hinweis auf diesen für die Bibel äußerst aufschlußreichen Text, der von Virolleaud veröffentlicht werden soll. D. S.

Seyrig, H., Antiquités Syriennes 17. Bas reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre (Syria 15 [1934] 155—186).

Seyrig, H.-A., Das Heiligtum des Bel in Palmyra (Archäologischer Anzeiger 1933, 715—742): Vortrag in der a. o. Sitzung am 3. Oktober 1933 der Arch. Ges. zu Berlin. Mit 9 Abb. Nach einer Inschrift wurde der Tempel am 6. April 32 n. Chr. der Trias, Iarhibol (Sonnengott) und Aglibol feierlich geweiht, der Hof wurde zwischen Mitte des 1. und Mitte des 2. Jh. errichtet. Der Hauptgott hieß ursprünglich wohl Bol. Auch der Tempel scheint in seinem ursprünglichen Plan ebensowenig babylonisch zu sein, wie der Gott selbst. Nähere Beschreibung der Reliefs des nördlichen Adytons und der Decke des Tempels. — S. 743 über die noch offene Frage, ob die Cella gedeckt war, erörtert von W. Zschietzschmann.

Eißfeldt, O., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Schamra (ZdmG N. F. 13 [1934] 173—184): Zusammenfassend über die Bedeutung der Funde im allgemeinen und im besonderen für die phönizisch-

aramäische Religion im 2. Jhrt., für die Bibel und für die griechische Religion (hier auch über Philo von Byblos und Sanchunjathon).

Sch., C. F. A., *Ras Shamra* (Umschau 38 [1934] 933—939 mit Titelbild u. 13 Abb.): Überblick über die einzelnen Grabungsjahre 1929—1933. =R. Sh. wohl gleich Ugarit.

Bittel, K., *Prähistorische Forschung in Kleinasien* (Istanbuler Forschungen 6: 4⁰. 145 mit 21 Taf., 1 Kte. Istanbul 1934, Deutsches Archäolog. Institut. *M* 13,50).

Bittel, K., *Die Felsbilder von Yazilikaya.* Neue Aufnahmen der deutschen Boghazköy-Expedition 1931. Zusammengestellt u. eingeleitet (Istanbuler Forschungen 5: 4⁰. 11 mit 31 Taf. Istanbul 1934, Deutsches Archäolog. Institut. *M* 10,—).

Frankfort, H., *Neue Entdeckungen im Lande der Sumerer* (Umschau 38 [1934] 797—802): Kurze Einführung in die Ausgrabungsergebnisse in Tell Asmar, gute Wiedergabe wichtiger Fundgegenstände, Schmuck, Götterstatuen, Reliefs, Siegelzylinder. D. S.

Frankfort, H., *Iraq excavations of the Oriental Institute 1932/33.* Third preliminary report of the Iraq expedition (The Univ. of Chicago, Oriental Institute Communications 17: IX u. 92 mit 83 Abb. Chicago 1934, Univ. Press $ 1,50).

Nöldeke, A., Heinrich, E., u. **Schott, E.**, *Fünfter vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen* (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Klasse 1933 Nr. 5: 4⁰. 54 mit 29 Taf. B. 1934, de Gruyter. *M* 16,50).

Heinrich, E., *Prähistorische Ziegel und Ziegelverbände in Uruk* (Archäologischer Anzeiger 1933. 710—715): Vortrag am 27. 6. 1933 in der Sitzung der Arch. Ges. zu Berlin. Mit 4 Abb. An dem Wechsel der Ziegelform (flachrechteckig, sehr lang, quadratisch, plankovex) und der Art, wie sie im Verband liegen, lassen sich vier archaische Perioden feststellen.

Heinrich, E., *Ausgrabungen in Uruk-Warka 1933/34* (FF 10 [1934] 287 f): Übersicht über die Ausgrabungsschichten und Hinweis auf die außerordentlich wertvollen und aufschlußreichen Kleinfunde. Durch sie werden Siegelrollen-Darstellungen verständlicher, die Ritualtexte einer viel späteren Zeit trefflich illustriert. D. S.

Böhl, F. u. Th., *Die Bedeutung von Ur (der Chaldäer) in der alten Geschichte von Untermesopotamien* (Bulletin van de Vereenigung tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving 8, 2 [1933] 18—27).

Woolley, C. L., *Excavations at Ur, 1931—32* (The Museum Journal 23 [1933] 193—248).

Woolley, C. L., *Ur Excavations II* (in: ExpT 45 [1933/34] Nr. 9—11): S. BZ 22, 303.

Thompson, R. C., and *Mallowan, M. E. L.*, *The British Museum excavations at Nineveh 1931/2.* Mit 41 Taf. (Annals of Archaeology and Anthropology 20 [1933] 71—186).

Schmidt, E. F., *Tepe Hissar excavations 1931* (The Museum Journal 23 [1933] 323—487).

Just, A. W., [*Bericht*] (in: Deutsche Allgemeine Zeitung, 7. u. 8. Juli 1934): Über die Ausgrabungen des Orientalischen Instituts von Chicago in Persepolis, den Palästen des Darius und Xerxes, mit 2 Abb. (Palastwache; Grundstein des Darius-Palastes) aus „La Perse“ (Konstantinopel) (nach LZbl 85 [1934] 672).

Sandford, K. S., and **Arkell, M. J.**, *Paleolithic man and the Nile valley in Nubia and Upper Egypt* (Oriental Institute Publications 17: 4⁰. XVII u. 92 mit 43 Taf. u. 1 Karte): Vgl. B. C. in Rb 43 (1934) 461.

3. Inschriften (vgl. orientalische Sprachen, Archäologie, Ausgrabungen).

R. S., [*Besprechung*] (Rb 43 [1934] 455—457): Zu G. Ryckmans (BZ 20, 96; inzwischen bis Nr. 3050 erschienen).

Albright ff s. u. S. 110 Z. 29.

Engberg, R. M. and *Shipton, G. M., Another Sumerian seal impression from Megiddo* (PEF 66 [1934] 90—93): Aus Schicht V wohl den ersten Jahren des 3. Jhrt. angehörend. D. S.

Gaster, Th. H., An egyptian loanword in a Tell-Amarna letter (AE 1934, 21): Schlägt vor, Amarna-Brief Brit. Mus. 29, 12 das Wort ḫa-ab-ši aeg. ḫpš gleichzusetzen = Sichelschwert und du-ni immitti als Glosse zu fassen. D. S.

Towers, J. R., The Syrian problem in the El-Amarna period (AE 1934, 49—55): Untersuchung, welche Götter und insbesondere wo Amon in den Amarnabriefen erwähnt werden. Die Briefe mit Amon habe der König nie zu Gesicht bekommen, es sei also wahrscheinlich, daß die Untätigkeit Amenophis IV gegenüber den gefährlichen Entwicklungen in Syrien darauf zurückzuführen sei, daß er absichtlich von den eigenen Hofbeamten im Unklaren gelassen wurde. D. S.

Albright, W. F., The decipherment of the Hittite hieroglyphs (BASchoR Nr. 54 [1934] 34 f): Überblick über diesen Forschungszweig.

Brandenstein, C.-G., *Kultische Texte in hethitischer und churrischer Sprache* (4⁰. V u. 50 Taf. B. 1934, Vorderas. Abt. d. staatlichen Museen. *M* 12,50).

Hrozny, B., *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques.* Essai de déchiffrement. Livraison 2. *Transcription et traduction de 41 des plus importantes inscriptions hittites hiéroglyphiques avec commentaire* (S. 121—314. Prag 1934, Orientální Ustav [Lp., Harrassowitz): S. BZ 22, 62 304.

Meriggi, P., *Die längsten Bauinschriften in „hethitischen" Hieroglyphen* nebst Glossar zu sämtlichen Texten (Mitteilungen d. Vorderasiatisch-Ägypt. Ges. 39, 1: III u. 177. Lp. 1934, Hinrichs. *M* 12,—): Zeichenliste; Text-Autographien, Umschrift, Erklärung; Glossar, Paradigmen.

Meriggi, P., [*Besprechung*] (OrLz 37 [1934] 736—738): Zu B. Hrozný (BZ 22, 304 Z. 15 v. u.) mit abweichender Deutung der Inschriften, die an einer Probe veranschaulicht wird.

Moret, A., La stèle de Napata: Nouveau récit des campagnes de Thoutmès III contre les Mitanniens (Comptes Rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1933, 326—339): Im 47. Jahr des Königs (1459); Naharina die Gegend westlich und östlich des Euphrat bis zum Khabur (nach ZatW N. F. 11 [1934] 125).

Yeivin, S., A new egyptian source for the history of Palestine and Syria (JPoS 14 [1934] 194—229): Übersetzt die Stele des Thutmes III. (L 8—25), die in Gebel Barkal (Nubien) gefunden worden ist, nach der Übersetzung Reisners und gibt erklärende Anmerkungen. D. S.

Höfner, M., Eine südarabische Handelsinschrift aus dem 5. Jh. v. Chr. (FF 10 [1934] 274 f): Es handelt sich um die Inschrift auf dem 2 m hohen Obelisken aus Granit, der 1900 in Timna gefunden wurde. Die Inschrift enthält Handelsbestimmungen für den Markt von Šamar. Das Handelsviertel von Timna hieß Šamar. D. S.

Mlaker, K., [*Besprechung*] (OrLz 37 [1934] 526—528): Zu J. H. Mordtmann und E. Mittwoch, (Himjarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin (lies so in BZ 22, 306) mit Widerspruch zu grundsätzlichen chronologisch-geschichtlichen Problemen.

Savignac, M. R., O. P., *Le sanctuaire d'Allat a Iram* (suite) (Rb 43 [1934] 572—589): Mit Abb. im Text und auf Taf. (darunter zwei Planskizzen). S. BZ 22, 53. Bespricht in Fortsetzung die nabatäischen, sodann die minäischen, thamudenischen Inschriften, sodann kleine religiöse Denk-

mäler (monument votif de Rabbel [eine Widmung zum Heil des Königs Rabbel und seiner Familie, bétyle d'Allat de Bosrâ, d'une divinité inconnue, d'El-'Uzzâ et du Seigneur du temple). In einem *Appendice* (ebd. 590 f) folgt: *G. Ryckmans, Inscriptions minéennes de Ramm.*

Andreas, F. C., Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. von H. A. Winkler (Nachrichten d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Klasse 1932, 6—17).

R. S., [Besprechung] (Rb 43 [1934] 457 f): Zu J. Cantineau, Inventaire des inscriptions de Palmyre, fasc. VIII (vgl. BZ 20, 317). Veröffentlichung von aramäischen Inschriften auf 54 kleinen Totenstelen (stèles funéraires).

Torrey, Ch. C., An Aramaic inscription from the Jauf (JAoS 54 [1934] 29—33): Altaramäisches Alphabet. Bericht über die Errichtung eines Friedhofes kurz vor der Eroberung von Nordarabien durch die Nabatäer. D. S.

Janssens, H. F., Deux texts syriaques inédits relatifs au Phénix (Muséon 47 [1934] 61—71): Die Texte Brit. Mus. Add. 25 878 Ff 7b—8a u. India Office ms Nr. 9 werden veröffentlicht, übersetzt und kurz erläutert. D. S.

Diringer, D., *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi.* Raccolte e illustrate (Publicazioni della R. Univ. degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia 3. Serie Vol. 2: XXXII u. 364 mit 45 Abb. im Text u. 30 Taf. Florenz 1934, Le Monnier. *L* 80,—).

Sukenik, E. L., Paralipomena Palaestinensia (JPoS 14 [1934] 178—184, 3 Taf.): Bespricht die bekannte Münze im Brit. Mus. mit einer bebarteten Mannsgestalt, die als יהו gedeutet worden ist. Die Legende müsse יהד gelesen werden. Und so sei sie mit noch zwei anderen ein Zeugnis der persischen Provinz Yehud, eben Judäa. In ähnlicher Weise müßte auf den Krughenkeln יהד gelesen werden. S. das Folgende. D. S.

Albright, W. F., Light on the Jewish state in Persian times (BASchoR Nr. 53 [1934] 20—22): Mit 1 Abb. Neue Prüfung (vgl. o. S. 76) und neue Funde von hebräisch-aramäischen Stempeln auf Krughenkeln ergeben vierbuchstabige aus der Zeit des Nehemias, fünfbuchstabige aus dem 4. Jh. (mit der Aufschrift Jerusalem Hinweis darauf, daß sich das Fiskuskontrollrecht bloß auf die Stadt bezog), Stempel mit der aramäischen Aufschrift Yehud vom 4.—2. Jh. Sodann zu den Münzen seit dem 4. Jh.

Hooke, S. H., An Israelite seal from tell Duweir (PEF 66 [1934] 97 f): Der Text lautet: לשבנא und in der zweiten Reihe אחאב. Die Schrift ist die phönizische, die 800 — 600 v. Chr. in Palästina gebraucht wurde. D. S.

McCown, C. C., A new deity in a Jerash inscription (JAoS 54 [1934] 178—185): Paqîda = ארון war die einzige männliche Gottheit, bevor sich griechischer Einfluß geltend machte. D. S.

Millàs, J., Dues noves inscripcions hebraiques catalanes (Estudis Universitaris Catalans 17 [1932] 288—291).

Albright, W. F., The cuneiform tablet from Beth-Shemesh (BASchoR Nr. 53 [1934] 18 f): Mit 1 Abb. Zu der von E. Grant und G. A. Barton (BZ 22, 299 304) erwähnten Inschrift. Ihr Zustand mache die Interpretation sehr gewagt. Es handle sich wohl um einen kananäischen Dialekt. Erklärungsversuche für die Spiegelschrift.

Gaster, Th. H., The Beth-Shemesh tablet and the origins of Ras-Shamra culture (PEF 66 [1934] 94—96): Faßt die Gründe zusammen, die für die Entstehung der Ras Shamra-Kultur im Süden, dem alten Musri sprechen. D. S.

Virolleaud, Ch., Sur une tablette de Ras-Shamra, écrite de droite à gauche (Syria 15 [1934] 103 f).

Albright, W. F., The North-Canaanite poems of Al'êyân Ba'al and th.

,,Gracious Gods'' (JPoS 14 [1934] 101—140): Ausführungen über Sprache und Schrift von Ugarit. Umschrift, Übersetzung und Kommentar der Stücke B u. C = Syria 13, 113—163; 14, 128—151. D. S.

Barton, G. A., A liturgy for the celebration of the spring festival at Jerusalem in the age of Abraham and Melchizedek (JbL 53 [1934] 61—78): Nennt zuerst die Bearbeitungen der in Ras Schamra gefundenen drei Liturgien durch Ch. Virolleaud (Syria 12, 193—224; 13, 113—163; 14, 128—151); die erste, die Alein-Liturgie, und die zweite, ein Mythus oder eine Legende über die Erbauung des Tempels zu Aphek, seien in Aphek gefeiert worden; die dritte, die in Übersetzung geboten wird, sei ursprünglich für einen oder mehrere Tempel in Südpalästina bestimmt. Aus der Erwähnung von Salem in Z. 7 (Femininum) schließt B. auf Jerusalem. Da der Text zur Wanderung nach dem Norden, wo er ca. 1400—1375 geschrieben sei, entsprechende Zeit brauchte, sei die Entstehungszeit um oder besser vor 1600 anzusetzen. Salem sei zugleich der Geist der Stadt (Z. 26 52 59), als solcher Masculinum. In der weiteren Erklärung führt u. a. B. Gn 14 auf die gleiche literarische Quelle wie unsern Text zurück. Zu Z. 8—11 sei Is 5, 1—8 zu vergleichen, Z. 13—15 enthalte den in Ex 34, 26 verbotenen Ritus, die ,,Asherat of the sea'' in Z. 23 sei in ihrem Beinamen ein ägäisches Element, das auf die Hurri-Einwanderung zurückgehe. Z. 65 zeige in der Erwähnung von Ashdod und Qadesh die Verbreitung dieser Liturgie. Z. 38 lasse auch die Etymologie von Jerusalem erschließen: the god (or spirit) Salem directs (yr), in Gn 22, 8 umgedeutet zu Yahweh-yir'eh. Notes on the translation beschließen den Aufsatz.

Bauer, H., Zu den Ras-Schamra-Texten 1929 (OrLz 37 [1934] 474 f): Zu den in nichtsemitischer, wahrscheinlich ḫurritischer Sprache abgefaßten Texten gehört neben Nr. 4 und Nr. 7 noch der mit 7 eng verwandte Text Nr. 34 (+ 45). Beide werden kurz besprochen. Auch Nr. 28 und 35 machen einen fremdartigen Eindruck.

Diringer, D., Il nuovo alfabeto e l'idioma semitico di Râs Šamrah (Bb 15 [1934] 466—483): Behandelt die Entdeckung der Tafeln, die Geschichte ihrer Entzifferung, die Eigentümlichkeiten des Alphabetes von R. Sch., die Sprache von Ugarit im Vergleich mit den übrigen semitischen Sprachen: am ehesten nordwestsemitisch, wie Kanaanäisch und Aramäisch, doch auch mit Beziehungen zum Akkadischen. S. 483 als Appendice Text RS 1932, 4475 in Umschrift und Übersetzung.

Ebeling, E., Zur Entstehungsgeschichte des Keilschriftalphabets von Ras Schamra (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1934 H. 3 S. 10—15): Vgl. BZ 22, 305 und Vorbehalte von B. C. in Rb 43 (1934), 460 f. — **Dass.** (4⁰. 8. B. 1934, de Gruyter. *M* 1,—): Sonderdruck.

Fevrier, J.-G., L'alphabet de Ras Shamra et les alphabets Sud-Sémitiques (REsem 1934, XIII—XVI, 2 Taf.): Glaubt für die Zeichen p, g, z, ṭ, n, ', r, š, ṯ Zusammenhänge zwischen dem Alphabet von Ras Shamra und der südarabischen Schrift feststellen zu können. D. S.

Gaster, Th. H., The earliest known miracle play? (Folk-Lore 44 [1933] 379—390): In Ras Schamra (nach OrLz 37 [1934] 767 f).

Gaster, Th. H., Ras Shamra and Egypt (AE 1934, 33—37): Die Zusammenhänge der Ugarit-Kultur mit Ägypten sind teils aus dem Ursprungsland der Ugarit-Leute (= Muṣur = Sinaihalbinsel) zu erklären, teils aus den späteren Einflüssen Ägyptens auf Syrien. Übersetzt Nr. 6 von den Ausgrabungen 1929 als Ode an den ägypt. Oberherrn. Nr. 5, das Ritual für die Einführung des Horus, übersetzt er in den ersten Versen: Wenn Astarte Horus in den Palast führt, sollen Zehnten gezahlt und in den Tempel gebracht werden. Ägyptische Anklänge findet er: ašt El = ḥmt nṯr; in knyt sei die bis jetzt nicht identifizierte syrische Göttin der ägyptischen Texte kn.t als Astarte zu erkennen; šlm = ḥtp. D. S.

Gaster, Th. H., An egyptian loanword at Ras Shamra (AE 1934, 21):

Schlägt vor das ḫptr auf der 2. Tafel Col II, 5 als ḫkr zu lesen und es als äg. Lehnwort = Insignien zu übersetzen parallel zum folgenden ḫprš = Krone. D. S.

Harris, Z. S., The structure of Ras Shamra C (JAoS 54 [1934] 79—83): Strophen, Kehrverse (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

Montgomery, J. A., Ras Shamra Notes II (JAoS 54 [1934] 60—66): Sprachliches; C 58 „die wohlwollenden und übelwollenden Götter", vgl. Prv 17, 11 (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

Schaeffer, F. A., Fragmente eines altphönikischen Lehrbuches für Pferdekrankheiten aus Ras Shamra (Syrien) (FF 10 [1934] 358): Eines der Heilmittel ist ein aus Feigen, Weizenmehl und alten getrockneten Weinbeeren hergestellter Brei und heißt dblt wie das Heilmittel 4 Kg 20, 7. D. S.

Virolleaud, Ch., Fragments d'un traité Phénicien de thérapeutique hippologique provenant de Ras-Shamra (Syria 15 [1934] 75—83): Text, Umschrift, philologischer und sachlicher Kommentar. D. S.

Schaeffer, C. F. A., Les Fouilles de Ras-Shamra. Cinquième campagne (Printemps 1933) Rapport sommaire (Syria 15 [1934] 105—131): Appendice 1: Note sur les inscriptions de Sanousrit-Ankh par P. Montet Appendice 2: Étiquettes par Ch. Virolleaud (131—135).

Thureau-Dangin, F., Un comptoir de laine pourpre à Ugarit. D'après une tablette des Ras-Shamra (Syria 15 [1934] 137—146): Text, Umschrift, Übersetzung und Erklärung einer zusammenfassenden Übersicht über verschiedene Sorten von Purpurwolle, die von verschiedenen geschuldet werden. D. S.

Virolleaud, Ch., Proclamation de Seleg, chef de cinq peuples, d'après une tablette de Ras-Shamra (Syria 15 [1934] 147—154): Text, Umschrift, Übersetzung und Erklärung. D. S.

Kent, R. G., More old Persian inscriptions (JAoS 54 [1934] 34—52): Behandelt die Inschriften im 24. Bd. von Mémoires de la Mission Archéologique de Perse, Mission en Susiane, Paris 1933. 1. Bericht am Palast des Darius in Susa. 2. Darius Susa Nr. 15 Scheil D. S.

Harris, Z. S., Acrophony and vowellessness in the creation of the alphabeth (JAoS 53 [1933] 387): Zu den Sinaiinschriften (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. *Literatur über mehrere Teile des AT* (vgl. Hebräisch).

Begrich, J., Das priesterliche Heilsorakel (ZatW N. F. 11 [1934] 81—92): Die Richtigkeit der bisherigen bloßen Vermutung, daß der Umschwung der Stimmung, der im Klagelied des einzelnen gegen Ende wahrzunehmen ist, ursprünglich in einem priesterlichen Heilsorakel seine Ursache hat, lasse sich erhärten im Anschluß an Is 41, 8—13 14—16; 43, 1—3a 5; (44, 2—5); 48, 17—19; 49, 7 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8; Jer 30, 10 = 46, 27; 30, 11 = 46, 28; Ps 35, 3; Thr 3, 57. Bei Annahme eines Heilsorakels erkläre sich auch der Tempuswechsel. Zum Schluß Gründe dafür daß gerade Deuterojesaja sich in seine Botschaft an das Volk der für den einzelnen bestimmten Heilsorakelform bedient.

Köhler, L., Kleinigkeiten (ZatW N. F. 11 [1934] 160): Gn 41, 47 sei δραγματα „handvollweise, haufenweise" von δράσσομαι = קמץ abzuleiten und darum die kritische Note in Kittel, Biblia Hebraica[3] zu streichen. Ebenda bleibe es Prv 26, 6 beim überkommenen Text: „Es verstümmelt sich die Füße, ... wer ..." Auch Ps 104, 24 sei קנינך richtig und nicht

קנין · קניניך = Besitz, den man sich durch eigene Mühe und Arbeit erworben hat (Gn 31, 18). So stehe die Stelle mitten zwischen Gn 2, 7 und 1, 3.

Mac Dougall, J., *The Old Testament parables* (151. Ld. 1934, Clarke. *s* 3 *d* 6).

Mehler, M., Glossen zu manchen Bibelstellen (MGWJ 78 [1934] 488—492): Zu Is 15, 9; 29, 16; 52, 4; 64, 4. 6; Jer 6, 11; 20, 10; 49, 4. 25; Prv. 11, 24.

Pfeiffer, R. H., Wisdom and vision in the Old Testament (ZatW N. F. 11 [1934] 93—101): Neben der Prophezie habe die Weisheit (wisdom) entscheidend auf den Gottesbegriff eingewirkt. ,,Jehova" Davids und Ahabs sei nicht verschieden von Kemosch, im Dt (7. Jh.) sei ,,Jehovah" der einzige Gott Israels, im Priesterkodex (5. Jh.), dem Produkt der Weisheit, sei er der einzige Gott. Die Prophezie gab der Religion einen ethischen, die Weisheit einen intellektuellen Inhalt. Pf. untersucht des weiteren die Quellen und Hauptlehren der hebräischen Weisheit. Der ägyptische Einfluß zeige sich in Job, Prv und einigen Pss, aber nicht vor dem 6. Jh.; das früheste Dokument der hebräischen Weisheit, the myths of beginnings in Gn 1—11 (9. Jh.) sei wohl edomitischen Ursprunges (vgl. BZ 19, 171). Sodann über die Lehren in Job. Es habe die Idee von Gott als dem Schöpfer der Welt wohl aus Ägypten übernommen, in cap. 28 die Annahme von Mittelwesen und in Jobs Hoffnung, Gott werde eines Tages seine Unschuld offenbaren, die Apokalypse vorbereitet. Drei Denker, deren Lehren zu ihrer Zeit als Häresien galten, hätten das Verdienst um die Entwicklung des Gottesbegriffes: Amos was the exponent of Jehovah's sway over all nations, the author of the Book of Job was the exponent of God's sway over nature, and the Second Isaiah, by combining these two notions, became the first exponent of monotheism in the OT.

Rosenthal, H., Die Idee des Wortes in der altisraelitischen Kulturentwicklung (Internat. Zeitschr. f. Individualpsychologie 10 [1932] 414—425): Abwendung vom Sichtbaren zum Hörbaren. Höhepunkt: Die Propheten (nach LZbl 85 [1934] 821).

Spiegel, S., A prophetic attestation of the decalogue: Hosea 6, 5 with some observations on psalms 15 and 24 (HthR 27 [1934] 105—144): Eine einläßliche Studie über die bisherige Exegese der Stelle und eine ansprechende Lösung der Schwierigkeit. Das Prophetenwort wächst aus einer Wallfahrtssituation, bei der die Leute nach begangenem Sündenbekenntnis, wie Ps 15 u. 24 zeigen, die Zusicherung der göttlichen Gnade erwarten. So sind 6, 1—3 der Ausdruck der Zuversicht des Volkes, 6, 4—6 die Antwort des Propheten. על־כן ändert V. in על־כפי, so daß das Gotteswort lautet: In Felsen habe ich eingehauen, durch Propheten kundgegeben, durch eigene Aussprüche sind meine Rechtsforderungen wie das Licht klar geworden." Ist auf diese Weise der Text von Hos 6, 5 richtig hergestellt, dann hat der V. recht: the verse would contain the earliest, definite and dated, literary attestation of the decalogue." D. S.

Tominomori, K., Genugtuung im AT [japanisch] (Kirisutokyo Kenkyu 1934, 56—76).

Zoller, I., Note esegetiche (in: Giornale della Società Asiatica Italiana 2 [1933] Nr. 3).

2. *Das AT und die außerbiblischen Überlieferungen* (allg., mehrere Abteilungen Berührendes).

Albright, W. F., and *Dumont, P. E., A parallel between Indic and Babylonian sacrificial ritual* (JAoS 54 [1934] 107—128).

Blome, F., *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel.* 1. Tl. (Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata 4: XX u. 469. Rom 1934, Pont. Istituto Biblico. *L* 87,—).

Chiera, E., *Sumerian epics and myths* (The Univ. of Chicago, Oriental Institute Publication 15. Cuneiforms Series 3: 4⁰. XI u. 8 mit 111 Taf. Chicago 1934, Univ. Press. $ 5,—). — **Ders.,** *Sumerian texts of varied contents* (Or. Inst. Publ. 16. Cun. Ser. 4: 4⁰. IX u. 7 mit 109 Taf. Ebd. 1934. $ 5,—).

Dornseiff, F., Die Sichel des Zeus und Typhon (Archäologischer Anzeiger 1933, 754—757): Mit 1 Abb. Der bei Apollodor, in der Gigantomachia, in Hesiods Theogonie geschilderte Kampf der beiden sei orientalischen Ursprunges, wie aus O. Eißfeldt (BZ 21, 110) hervorgehe. Dn 7, 4 habe seine Illustration in einem wohlbekannten Relief aus Nimrud (Kampf eines Gottes mit einem Adlerlöwen). Die Arimoi bei denen Typhon nach Ilias 2, 783; Hesiod, Theog. 304 ist, seien die Arimu, Aramäer.

Jelito, J., Starowschodni mit o bogu-smokobójcy a pisma pro oków. [Der altorientalische Mythos von Gott, dem Drachentöter, und die Schriften der Propheten] (Collectanea Theologica 15 [1934] 24—52 139—173).

Weltzel, H., *Von Ottern und Nattern.* Ein Schlangenbuch. Mit 37 Abb. auf 16 Kunstdruck-Taf. (148. Braunschweig 1934, Wenzel. Geb. *M* 3,50): Erzählungen über und um Schlangen (nach LZbl 85 [1934] 574).

Graham, W. C., Recent light on the cultural origins of the Hebrews (JR 14 [1934] 306—329): Behandelt die Bedeutung der Texte von Ras Schamra (nach G. gleich Ṣapuna) für das AT. Abgesehen von ihrer philologischen Bedeutung werde ihr Studium zeigen, daß die kritische Schule, in ihren Grundsätzen an sich im Rechte, in falscher Methodologie auf text-, literarkritischem und religionsgeschichtlichem Gebiet zu unrichtigen Schlüssen und Spätdatierungen gekommen sei. Umgekehrt erhebe sich auch die Frage: Was the distinctive „Mosaic" Yahvism born in the desert, or was it born in Canaan? G. nimmt Nachwirkung von Ras Schamra an für Is 8, 20; Os 10, 15 (l. Schaḥar; textkritisch, für Is 5 (es zeige sich die Zusammengehörigkeit von 5, 1—7 mit 5, 8 ff; literarkritisch), für Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21, für Ex 13, 5—7; Lv 23, 6 ff; 2, 14 (Kult; anschließend über alte Kultvorschriften in P und ihr Verhältnis zu den Gesetzen in Ex, Dt und zu den Propheten), für Lam 4, 20; Job 19, 25; Ct 8, 6; Ps 23 (22), 4; Is 25, 6; Os 13, 14 (messianische Erwartung). — Vgl. auch Graham's Besprechung von W. Eichrodt (BZ 22, 66) in JR 14 (934) 353—356.

Jensen, P., Alttestamentlich-Keilinschriftliches (ZA 8 [1934] 232—237) 1. Genesis 14 und ein Ausschnitt aus den res gestae des Aššur-ban-apli.: אמרפל eine Korruptel von אסרפל = As (š) arpa (e) l usw. mit dem Resultat: man darf vielleicht den Schluß ziehen, daß die Quellen von Gen 14 in der Hauptsache aus dem von Assur-ban-apli über seine Taten Berichteten stammen." 2. Die Götter כְּמוֹשׁ und מֶלֶךְ und die Erscheinungsformen Kammus und Malik des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal.: „מֶלֶךְ-Μολοχ und die im Ostjordan-Lande verehrten Götter מִלְכֹּם und כְּמוֹשׁ, sind im Gegensatz zu den im Westjordan-Lande verehrten Göttern יהוה und דָּגוֹן Götter von der Art des assyrisch-babylonischen Unterwelts-, Todes- und Toten-Gottes." D. S.

Jensen, P., Alttestamentlich-Keilinschriftliches (ZatW N. F. 11 [1934] 121—125): I. *Esra 4, 9 f.* Übernimmt die Lesung von G. Hoffmann (ZA 2, 55) דַּיָּנַיָּא „Richter, אֲפַרְסַתְכָיֵא „Gesandte, Kommissare" und sieht darüber hinaus in ארכוי ἀρχοί, in טרפליא tabularii (Boten, Gesandte). Ersteres erkläre sich aus der Seleukidenzeit, in der Esr entstanden sein soll, letzteres sei Glosse. Es heiße also: . . . und ihre übrigen Amtsgenossen, die Richter und Botschafter (Gesandten), die persischen,

die Behörden der Babylonier, Susier, d. i. Elamiter und der übrigen Völker .. II. *Ursprung und Bedeutung des Namens Hebräer und Zugehöriges.* Hebräer- „Jenseitige" nicht vom Ostjordangebiet, etwa von den Moabitern, Ammonitern aus, sondern vom Osteuphratgebiet aus gesehen und erst von den Juden im babylonischen Exil für die Israeliten in Palästina geprägt. Gn 14, 13 widerspreche nicht, weil Gn 14 sehr wohl spätesten Ursprunges sein könne. Das AT bezeichne Hittiter und Amoriter als Ureinwohner Kanaans, weil wegen der Ausdehnung des Gebietes der Hittiter in späterer Zeit auch Palästina von den Assyrern und Babyloniern Hittiterland genannt wird und Amurru auch die Bewohner von Palästina umfaßt. amurrû (aus auurrû) sei wegen des m euphratischen, babylonischen oder assyrischen Ursprunges.

Lewy, J., Les textes paléo-assyriens et l'AT (RHR [1934] 29—65).

Lods, A., Le monothéisme israélite a-t-il eu des précurseurs parmi les «sages» de l'ancien Orient? (RHPhr 14 [1934] 197—205): Untersucht die Frage: Quel sens moralistes de l'Égypte et de Babylonie attachaient-ils à l'expression «Dieu» ou «le Dieu»? Sie nennen Götter mit Namen, kennen „die Göttin"; die Ausdrücke „Gott", „der Gott" sind auch sonst geläufig. Bei ihnen bezeichnen sie das Appellativum (zur Umschreibung von „göttlich") oder einen bestimmten der Götter oder als Kollektivum die Götter. Die internationale gnomische Literatur bereite durch die erhabenen Vorstellungen über die Gottheit und ihre Gerechtigkeit der prophetischen Bewegung den Boden, doch läßt sich der absolute Monotheismus der letzteren nicht aus ersterer erklären.

Marston, Ch., *Gamla testamentet i den nyaste forskningens ljus* (176. Lund 1934, C. W. K. G. *Kr* 2,75): Vgl. BZ 22, 269.

Marston, Ch., Anthropologie, Archäologie und die Bibel. Aus dem Englischen übertragen von J. J. Morper (Wissenschaftl. Beilage zur Augsburger Postzeitung 30. Nov. 1934 Nr. 49 S. 1 f): Bestätigung atl Berichte durch die Ausgrabungen (u. a. Möglichkeit der frühen Aufzeichnung des Pentateuchs; Auszug um 1440; die Ras Schamra-Forschungen und das mosaische Ritual).

Montgomery, J. A., *Arabia and the Bible* (IX u. 207. Philadelphia 1934, Univers. Press. $ 2,—): Vgl. ZatW N. F. 11 (1934) 144.

Oesterley, O. E., Messianic prophecy and extra-israelite beliefs (Church Quarterly Rv 237 [1934] 1—11): Sucht den Messianismus der Israeliten vom Neujahrsfest der Babylonier abzuleiten. D. S.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Beel, A., De origine Mosaica Pentateuchi (CBrug 34 [1934] 341—348): Das Selbstzeugnis des Pentateuchs, die Aussagen des AT und NT enthalten keine ausdrückliche Behauptung, daß Moses der Verfasser des ganzen Pentateuchs ist. Fide divina sind nur die dem Moses dort zugeschriebenen Stücke für mosaisch zu halten. Doch ergibt sich aus den Stellen die authentia substantialis mosaica des Pentateuchs als conclusio theologice certa.

Rad, G. v., *Die Priesterschrift im Hexateuch.* Literarisch untersucht und theologisch gewertet (BWA u. NT 4. Folge H. 13 [Der ganz. Sammlg H. 65]: IV u. 246. Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 15,—).

2. *Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.*

Schott, A., Zu meiner Übersetzung des Gilgameš-Epos (Reclams Universalbibliothek Nr. 7235) (ZA 8 [1934] 92—143): Begründung der von früheren Bearbeitungen abweichenden Übersetzung. S. BZ 22, 309. D. S.

Humbert, P., Die neuere Genesis-Forschung (Theol. Rundschau 6 [1934] 147—160. 207—228): Die Arbeiten zum Text der Genesis, zur Quellenkritik — keiner der Angriffe habe die Grundlage der Urkundenhypothese erschüttert, wenn auch die Entwicklung der älteren These von der Grundschrift J günstig sei — zu Einzelproblemen werden in ihren Resultaten kurz charakterisiert. D. S.

Jacob, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis.* Übers. u. erklärt (4⁰. 1055, B. 1934, Schocken. Geb. *M* 42,—).

Cassuto, U., *La questioni della Genesi* (Publicazioni della R. Univ. degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. 3. Serie Vol. 1: XVI u. 432. Florenz 1934, Le Monier. *L* 60,—).

Archutowski, J., *Kosmogonja biblijna w świetle starowschodnich opowiadań* [Die biblische Kosmogonie im Lichte der altorientalischen Erzählungen] (128. Krakau 1934). B.

Verquere, A., et *Perier, M., La cosmogonie de la Genèse* (Rv apol. 58 [1934] 568—579).

Huene, F. v., Schöpfung, prähistorische Menschenfunde und biblische Weltanschauung (AelKz 66 [1933] 31—37 55—57 81—84).

Sutcliffe, E. F., S. J., *Primeval chaos not scriptural* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 203—215): Gn 1, 2 beschreibe nicht das Chaos. תהום sei das über der Erde lagernde Wasser. Die Erde sei als öde (waste) und leer (empty) geschildert, weil ohne Pflanzen und ohne Menschen und Tiere, vgl. Jer 4, 23; Is 34, 11; Ps 103 (104). היתה bedeute ins Dasein treten, V. 2 beschreibe also die Schaffung der Erde. Sap 11, 18 f spreche nicht von formlos schlechthin (chaotisch), sondern von formlos in bestimmter Hinsicht: the earth, i. e. the matter out of which plant and animal life was formed, had itself none of the forms possessed by the things drawn forth from it.

McClellan, W. H., S. J., *The meaning of ruaḥ 'elohim in Genesis 1, 2* (Bb 15 [1934] 517—527): Die neue amerikanische Bibelübersetzung übersetzt: a tempestuous wind was raging. M. geht der Geschichte dieser alten Auffassung nach, überprüft sie und kommt zu ihrer Ablehnung zugunsten der herkömmlichen Erklärung: der Geist Gottes schwebte.

Célestin de Mouilleron, L'ordre de la création d'après l'Hexameron (Études Franciscaines 1934, 7—15): Die Ordnung in der biblischen Erzählung entspreche der Ordnung des natürlichen Augenscheines (nach RSphth 23, 323). D. S.

Rost, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Christentum u. Wissenschaft 10 [1934] 172—178): Es sei zu scheiden der עשה-Bericht von den Schöpfungsworten mit der Ausführungsformel ויהי כן. Der alte Bericht, in dem Gott als Künstler dargestellt wird, umfasse Gn 1, 2. 4. 5a. 7. 8a 10. 12. 16—18. 21. 22. 25—31a. 2, 1 mit 8 Phasen der Schöpfung, von denen der erste Teil von den unbeweglichen, der zweite von den beweglichen Schöpfungen Gottes handle. In der anderen Darstellung erscheine Gott als absolut. Zwischen Gott und das zu Erschaffende trete das Wort, der Befehl, der sofort erfüllt wird. D. S.

Bertholet, A., Zum Schöpfungsbericht in Genesis I (JbL 53 [1934] 237—240): Nimmt ursprüngliche Zehnzahl der Schöpfungswerke an 1. Licht, 2. Firmament, 3. Meer, 4. Festland, 5. Pflanzen. Dazu parallel: 6. Gestirne, 7. Vögel, 8. Wassertiere, 9. Landtiere, 10. Mensch. Zu 5. ‖ 10. vgl. 1, 29. 1.—5. das Unbewegliche, 6.—10. das Bewegliche.

Fischer, J., טוב וָרע *in der Erzählung von Paradies und Sündenfall* (BZ 22 [1934] 323—331).

Jones, E. D., *Blundering into Paradise* (NY. 1934, Harper. $ 1,—).

Obbink, H. Th., The tree of life in Eden (ExpT 45 [1933/34] 236 f):

Erwiderung zu C. W. Browning (BZ 22, 310) (nach ZatW N. F. 11 [1934] 129 [hier: Browing]).

Archutowski, J., *Protoewangelja* [Protoevangelium] (Włocławek 1933).

Moberg, Herodotos and modern reconstructions of the tower of Babel (Le Monde Oriental 25 [1931], 140—164).

Martiny, G., Der Turm zu Babel (Architectura 1 [1933] 217—222): Vgl. BZ 22, 311.

Martiny, G., Der Turm zu Babel (Archäologischer Anzeiger 1933, 743—747): Vortrag am 7. Nov. 1933 in der Sitzung der Arch. Ges. zu Berlin. Vgl. das Vorhergehende. Nach Neuuntersuchung der Esagila-Tafel und des Ausgrabungsbefundes rekonstruiert M. einen zentrisch aufgebauten Stufenturm mit Hochtempel im 6., und mit dem šaḫuru im 7. Stockwerk. Die Seitentreppen bilden vor dem 1. Stockwerk ein Podest; daher wohl 8 Stockwerke bei Herodot. Die 6 Abb. zeigen die Rekonstruktionen Dombarts, Koldeweys, Mobergs, Ungers, von Andrae-Martiny, Martiny.

Frieling, R., Von Bäumen, Brunnen und Steinen in den Erzvätergeschichten (Christengemeinschaft 11 [1934] 80—84 104—109 166—174).

Heinisch, P., Die stammesgeschichtliche Deutung der Patriarchenerzählungen (Stc 10 [1934] 269—296): Bespricht eingehend die stammesgeschichtliche Deutung mit besonderer Rücksichtnahme auf F. Schmidtke (BZ 21, 384) und lehnt sie aus methodischen, historischen und theologischen Gründen ab. D. S.

Steele, J., The patriarchal narratives (in: ExpT 45 [1933/34] Nr. 9—11).

Heitzer, A., *Hagar*. Eine kritische und exegetische Untersuchung zu Gen 16 und 21, 1—21 (X u. 149. Bonn 1934, Neuendorff): Breslauer theol. Dissertation.

Bork, F., Nachtkämpfe (Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde [Mitteilungen d. Gesellsch. Deutsche Bildung 3, 2] 91—94): Zu Gn 32, 25 ff an Hand fernöstlicher und germanischer Erzählungen (nach ZatW N. F. 11 [1934] 126).

3. Ex—Dt.

Ubach, B., *L'Èxode. El Levitic* (La Biblia illustració pels monjos de Montserrat 24, 2: 4°. III u. 345 mit Taf., Abb. u. Ktn. Montserrat 1934, Monestir).

Häfner, G., Suezkanal vor dreitausend Jahren (Bayrischer Kurier 21. 9. 1933 S. 4): U. a.: Der Durchzug durch das Rote Meer sei bei dem Kanal, den die Königin Hatschepsut erbaut habe, erfolgt. Moses sei deren Sohn aus einer romantischen Liebe. Dagegen

Pörtner, B., Der Suezkanal der alten Ägypter (Bayrischer Kurier 28. 9. 1933 S. 4): Der Kanal war schon älter. Jene Abstammung des Moses sei unbeweisbar und chronologisch unhaltbar. Die Annahme eines Durchzuges durch den Kanal widerspricht dem biblischen Bericht.

Beesel, H., Der Bundesschluß am Sinai (in: Schule u. Ev. 9 [1934] H. 3).

Cramer, K., Der Bundesschluß am Sinai (in: Schule u. Ev. 9 [1934] H. 2).

Coates, J. R., ,,Thou shalt not covet'' (ZatW N. F. 11 [1934] 238 f): Bringt in Auseinandersetzung vor allem mit J. Herrmann (BZ 19, 182) einen Hinweis auf die Bantu, wonach das 10. Gebot, which has hitherto been regarded as belonging to a later stage of ethical development than the rest, is found to bear the marks of primitive origin. Es gehöre wie das 3. und 5. Gebot der magischen Welt an.

Abbott, A., Was Moses the meekest of men? (in: ExpT 45 [1934] Nr. 9—11).

Heinisch, P., Zur Erklärung des Mannawunders (Stc 10 [1934] 208—213): Auch zur Erklärung des Mannawunders dürfen natürliche Kräfte

angenommen werden. Diese Kräfte seien durch die Untersuchungen von Bodenheimer und Theodor (BZ 90, 150) klargelegt worden. Es bleibt noch des Wunderbaren genug, das auf unmittelbare göttliche Einwirkung zurückzuführen sei. D. S.

Ceuppens, F. L., O. P., *Het boek Leviticus* (Oud Test. Beelen I, 3: (Brugge 1933, Beyaert.)

Hertz, J. H., *Num 23, 9b. 10* (in: ExpT 45 [1934] Nr. 9—11).

Rudolph, W., *Zum Text des Buches Numeri* (ZatW N. F. 11 [1934], 113—120): Ergebnisse der Bearbeitung von Nm für Kittel, Biblia Hebraica³. Zum hebräischen Text: 1, 44b; 5, 9. 10; 6, 13; 9, 21; 11, 24aα. 32; 12, 4b. 5b; 14, 1. 9. 25a; 17, 2. 25; 18, 7; 21, 2. 3. 30; 22, 36. 38; 23, 10; 24, 19. 22b. 23f. 24b; 25, 4; 26, 59; 27, 11; 28, 5; 32, 26. 38b; 35, 6. Zum griechischen Text: 3, 9; 4, 13; 7, 15. 30; 10, 31; 11, 32; 12, 4; 13, 5; 15, 10a; 16, 9. 30; 18, 1; 20, 28; 21, 14. 20; 23, 13. 19; 25, 12b; 28, 6; 30, 2. 6. 9; 31, 18. 23; 33, 7. 13 f. 31 f. 33. 49. 55; 34, 4. 28. Zum syrischen Text: 15, 39; 29, 36; 30, 13.

Casey, R. P., *On the blessing of Moses* (in: JthSt 35 [1934] Jan.)

Levy, A. J., *The song of Moses* (*Deuteronomy 32*) (X u. 110. P. 1934, Geuthner. *Fr* 36,—).

Reicher, J., שירת האזינו (= Dt 32) [hebr.] (Hahed X [5695 = 1934/5] 20—23).

γ) Die geschichtlichen Bücher.

Goff, Beatrice L., *The lost Jahwistic account of the conquest of Canaan* (JbL 53 [1934] 241—249): Hauptthese: The latter part of Joshua and Judg. 1, 1—2, 5 contain summaries of stories dealing with the conquest which are usually attributed to J. . . .; but . . . they must be regarded as summaries of later editors based on ancient material which may have been partly J [Zeit Salomos], but which was also partly something else (S. 242). Nach diesem alten Material dauere die Zeit der Eroberung vom Tod des Moses bis zur Gründung des Königtums unter Saul; „Richter" kenne es nicht. Erst R^d habe, durch E vorbereitet, an die durch Josue abgeschlossene Eroberung eine eigene Periode der „Richter" angereiht.

Goslinga, C. J., *Het boek der Richteren* (Korte Verklarung der H. Schrift: Kampen 1933, Kok).

Ward, A., and *Bussby, F.*, *Jaw-bone of an ass* (ExpT 45 [1933/34] 184—185): Gegen B. G. Hall (BZ 22, 312) (nach ZatW N. F. 11 [1934] 129).

Boddeke, H. C. ss. R., *De tooveres van Endor* (Nederlandsche katholieke stemmen 33 [1933] 10—19).

Beel, A., *Analysis libri Josue* (CBrug 34 [1934] 370—374): Inhaltsangabe mit Dreiteilung gemäß 1, 2. 5; 1, 6; 1, 7: expugnatio et occupatio (1—12), divisio terrae promissae (13—22), foederis renovatio (23 f).

Hull, E., *David and the well of Bethlehem: an Irish parallel* (Folk-Lore 44 [1933] 2, 214—218) (nach OrLz 37 [1934] 767).

Montgomery, J. A., *Archival data in the Book of Kings* (JbL 53 [1934] 46—52): Betont die Notwendigkeit der Stoffkritik neben der Analyse in Quellenschriften und will Teilbeitrag zu ersteren aus offiziellen Dokumenten genommene Stoffe feststellen. Solche fänden sich z. T. offenkundig, z. B. 3 Rg 4, chronologische, genealogische Bemerkungen in den Regierungsangaben, die Synchronismen bleiben dahingestellt. Hierher gehörten weiterhin Berichte mit den Einleitungsformeln „im xten Jahr" (z. B. 3 Rg 14, 25), „dann" (3 Rg 9, 24 l. אז statt אך), „an jenem Tage", „in jenen Tagen", „in seinen Tagen", „zu jener Zeit", mit asyndetischen Verbindungen (z. B. 4 Rg 15, 19), mit einleitendem הוא (z. B. 4 Rg 14, 7. 22 25; statt ursprünglichem „ich"; vgl. Mescha 21 ff), mit dem Verb vorangehendem Subjekt (z. B. 3 Rg 15, 22; urspr. „ich"), mit Waw cons.

des Perfekts in historischer Erzählung (z. B. 4 Rg 14, 14; 18, 4; 14, 7; 23, 8 10 12; urspr. הוא und dieses wieder statt „ich"; 4 Rg 18, 36 jedoch Schreibfehler). 3 Rg 9, 15—17; 7, 2—8; 6, 2—10 stammten aus Inschriften (vgl. Mescha-, Zakar-, Bar-RKB-, Gudea-Inschrift).

Schulz, Ch., *Der Prophet Elia. Sein Leben und Wirken* (32. Bamberg 1933, Maar. *M* —,30).

Budde, K., The poem in 2 Kings 19, 21—28 (Isaiah 37, 22—29) (JthSt 35 [1934] 307—313): Hält gegen Burkitt (JthSt 34, 369—372) daran fest, daß das ganze Gedicht im Qina-Versmaß abgefaßt sei und sucht seine Meinung eingehender zu begründen. Das Gedicht könne eben wegen dieser Verwendung des Qina-Verses erst nach Ezechiel und Deutero-Isaiah entstanden sein. D. S.

Boehmer, J., Sind einige Personennamen 1 Chr 25, 4 künstlich geschaffen? (BZ 22 [1934] 93—100).

Kaupel, H., Die Bedeutung von גָּדֵר *in Esr 9, 9* (BZ 22 [1934] 89—92).

Gronkowski, W., De circuitu ambituque urbis Jerusalem secundum textus topographicos, qui in Nehemiae libro inveniuntur (Collectanea Theologica 15 [1934] 174—216): Mit 4 Planskizzen.

Dignant, O., *De twee boeken der Machabeëers* (Oud. Test. Beelen: Brugge 1933, Beyaert).

Torrey, C. C., Three troublesome proper names in first Maccabees (JbL 53 [1934] 31—33): 9, 15: ἕως Ἀζώτου ὄρους verdorben aus ἕως ἄνω τοῦ ὄρους = עַד מַעֲלֵה הָהָר, up to the slope of the hill. — 12, 37: Χαφεναθα aus χαρ αιναθα = כַּף עֵינָתָא, the bend of the fountains, the *curved portion* of the wall which actually ran from the Virgin's Fountain to the Pool of Siloam. — 14, 28: ασαραμελ aus ασαραμήυμ = עשרהמים, letzteres aus שער המים.

δ) Poetische Bücher und Lehrschriften.

1. *Poesie. Lehrschriften im allgemeinen.*

Begrich, J., Der Satzstil im Fünfer (ZSem 9 [1933/34] 169—209): Unterscheidet Fünfer mit durchgehendem Satz, bei dem der Zäsur ein kaum merkbarer Einschnitt im Satz entspricht. Entspricht der Zäsur ein kräftigerer Einschnitt dann tritt Form 2 auf: Fünfer mit zwei verschiedenartigen Sätzen. Beide Formen können wieder besondere Abarten zeigen. Die Verwendung dieser Formen im Aufbau der Verspaare gibt reiche Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweise. Die neuen Erkenntnisse werden an Is 1, 10—14 erprobt mit dem Resultat: die hebräische Überlieferung ist geschont. Der Text erfüllt die Forderungen der Grammatik, genügt den Ansprüchen der Metrik, befindet sich in Übereinstimmung mit den stilistischen Gesetzen des Satzbaues und gibt einen klaren Sinn. Ausgeschieden wird מידכם, das aus einem ursprünglichen מִי יְרָכֶם entstanden sei. D. S.

Castellino, G., P. S. S., *Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi* (Bb 15 [1934] 505—516): Stellt die sich z. T. anscheinend widersprechenden Darlegungen des Flavius Josephus, Eusebius von Cäsarea und Hieronymus über klassische Metren in der hebräischen Bibel zusammen. C. sucht sie vom Akzent (nicht von der Länge und Kürze) aus zu erklären. Es handle sich also lediglich um ähnlich klingende rhythmische Gebilde. Beispiele aus Dt 32, Ex 15, Job 3, Ps 110 f (111 f), Lam 3, Ps 145, 118 (119), Prv 31, Lam 1, 2, 4. Der Text ist dabei in seiner überlieferten Vokalisation belassen, S. 516 Anm. 1 noch Hinweis auf Zorell (s. Folg.).

Calès, J., S. J., *«Poèmes de la Bible»* (NRth 55. an. t. 61 [1934] 738—742): Darlegung des Hauptinhaltes der Introduction sur la strophique hebraïque im Werk von A. Condamin (BZ 22, 83) unter Hinweis auf die Vorbehalte von Lagrange (BZ 22, 313): Auch nach Calès herrscht im Strophenrhythmus keine größere Strenge als im metrischen Rhythmus. „Les opinions demeurent libres".

Zorell, F., S. J., *De forma quadam carminum Hebraeorum frequenter adhibita parum explorata.* Conamen ad solvendum aenigma antiquum (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 297—310): Machte die Beobachtung, daß die scheinbare Unregelmäßigkeit des Metrums sich aus absichtlicher Zusammenstellung von zwei Versen, die um eine Hebung differieren, erkläre. Diese Anordnung von Stichen, so habe sich weiter gezeigt, sei zwar nicht das einzige poetische Schema, doch sicher das allergebräuchlichste. Nach kurzer Darlegung der von der masoretischen Aussprache abweichenden Leseregeln wird Dt 32, 1—43; Ps 2; 12; 16; 23; 50; 80; 11, 1—10; 45, 1—8; Prv 8, 22—36 in Transkription vorgelegt. Aus dem glatten Ergebnis schließt Z. auf die Richtigkeit der Leseregeln. Beachtenswert ist, daß Z. die alte Ansicht von klassischen Metren in der atl Poesie für richtig hält, wenn man sie bloß auf Hebungen und Senkungen bezieht (Is 35, 5 Art Hexameter, Ps 48, 6 Sapphicus, Is 60, 1 Glyconeus).

Mercer, S. A. B., The wisdom of Amenemope and monotheism. The nature of sacrifice in Ancient Egypt (Egyptian Religion 2 [1934] 18—25): Ein Monotheismus wird verneint. Jedes Opfer diene der Versorgung des Gottes und des Toten; Vereinigung mit der Gottheit im hl. Mahl sei unbekannt (nach OrLz 37 [1934] 720).

Mercer, S. A. B., The wisdom of Amenemope (Egyptian Religion 2 [1934] 27—70): Übersetzung; Vergleich mit Prv und ähnlicher Literatur (nach OrLz 37 [1934] 720).

Suys, E., La théologie d'Amenemope (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 1—36): Zeigt unter Vorlage von hieroglyphischen Texten auch anderer Weisheitsschriften in Ausführungen, die auch für mit ägyptischen Dingen nicht Vertrauten bestimmt sind, daß „Gott", „der Gott" nicht Ausdruck des Monotheismus ist, sondern für einen bestimmten, nach Umständen und Personen verschiedenen Gott gebraucht wird, dann aber auch den Sonnengott meint, in dem in pantheistischer Weise die Götter zusammenfließen. Il faut . . . prononcer non pas le mot de *monothéisme*, mais bien plutôt celui de *panthéisme inconséquent.* In gleicher Art wird sodann die Ethik bei Amenemope näher dargelegt, endlich noch l'action des divinités particulières, die bei A. genannt werden. Le sage d'A. se fie *au dieu* plus qu'à son habileté: mais il ne conforme pas son vouloir à l'ordre universel. Il se contente de ne pas nuire au prochain. — Über die Scheidung in zwei ethische Schichten durch A. Alt (bei R. Kittel, Geschichte III 2, 723), vgl. ZatW N. F. 11 (1934) 145 Anm.

Van Imschoot, P., La sagesse dans l'AT est-elle une hypostase? (Collat. Gand. 21 [1934] 3—10).

2. Job. Psalmen.

Procksch, O., [Besprechung] (ThLbl 55 [1934] 338—341): Zu F. Baumgärtel (BZ 21, 407). Einzelbegründung einer die Hauptthesen B.'s ablehnenden Auffassung.

Köhler, L., Ein Beutel voll Weisheit (Neue Züricher Zeitung 1934, Nr. 856 [14. 5]): משך Job 28, 18; Ps 126, 6 = arab. mask „Lederbeutel, Beutel" (nach ZatW N. F. 11 [1934] 131).

Montgomery, J. A., Recent developments in the study of the psalter (AthR 16 [1934] 185—198): Kurze Übersicht über die Geschichte der

Kritik und ausführlichere Würdigung der Probleme, wie sie durch Gunkel und Mowinckel in Fluß gebracht wurden. D. S.

Hugeny, E., O. P., *Le psautier du bréviaire.* Texte latin-français pour aider à la bonne récitation liturgique (12⁰. 800. P. 1933, Éditions Labergerie. *Fr* 32,— u. höher bis *Fr* 110,—): Vgl. Rb 43 (1934) 451 f.

Schmidt, Hans, *Die Psalmen* (Handbuch zum AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, 1. Reihe, 15. = Lfg 2: S. 1—160. Tübingen 1934, Mohr. Subskr. *M* 6,—; Einzelpreis *M* 6,60).

Snaith, N. N., *Studies in the psalter* (109. Ld. 1934, Epworth Press): Eine erste Studie verlegt den „elohistischen" Psalter (Ps 42—83) in die Zeit des Nehemias und den „jahwistischen Anhang" (Ps 84—89) in die Zeit unmittelbar nach Nehemias. Eine zweite versucht einzelne Pss der Sabbathliturgie zuzuweisen. eine dritte leitet die „Thronbesteigungspss" aus einer symbolischen ethischen Deutung des Drachenkampfmythos her (nach ZatW N. F. 11 [1934] 240; vgl. Times, Literary Suppl. 1934, 724).

Wagner, R., Naturfrömmigkeit in den altisraelitischen Psalmen (Christusgemeinschaft 11 [1934] 135—141).

Mowinckel, S., Fiendene i de individuelle klagesalmer (Norsk Teologisk Tidsskrift 35 [1934] 1—39): Birkelands Auffassung (BZ 21, 407) der Feinde als politischer Feinde des Königs löse nicht alle Probleme (nach ZatW N. F. 11 [1934] 131).

Ireneo di S. Giovanni Evangelista, Passionista, La redenzione nel sacro libro dei Salmi (La Redenzione [s. o. S. 63] 251—270): Beleuchtet die christliche Lehre von der Erlösung durch Psalmenstellen, den Begriff an Ps 48 (49), 8, die Person des Erlösers an Ps 109 (110), sein Erlösungswerk an Ps 39 (40); 21 (22), die Sühne an dem Sühnebedürfnis des Ps 50 (51), die Wirkungen für Gläubige und Ungläubige an Ps 21 (22); 18 (19), 23—29; 31 (32), die Herrlichkeit des Erlösers kurz an verschiedenen Stellen, endlich die Gebühr der gläubigen Seele an Ps 129 (130).

De Keulenaer, J., De interpretatione primi psalmi (Collect. Mechl. 6 [1932] 663—670).

Weiser, A., Gesetz und Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des ersten Psalms (DtTh 1 [1934] 89—105): Ein Weisheitslied mit einem wegweisend-erzieherischen, zur Entscheidung dringenden Grundton mit dem Gedankengang: die beiden Wege, das Urteil des Verfassers über Wesen und Wert der Frommen und Gottlosen in zwei Bildern, das Endurteil Gottes im Gericht. „Der erste Psalm hat wegen seiner erzieherischen Klarheit und ernsten, zur religiösen Entscheidung drängenden Wucht vor allem in der christlich-völkischen Erziehung seinen bleibenden Platz." D. S.

Vaccari, A., S. J., *Il salmo della risurrezione* (La Redenzione [s. o. S. 63] 165—190): Der Ps 15 (16) sei keine Bitte um Errettung aus leiblicher Not, sondern um dauernde, ewige Vereinigung mit Jahwe. Hier spreche eben die Gattungsforschung gegen die Auffassung Gunkels u. a. Es handle sich eingangs um die Bitte um Errettung aus einer Versuchung zum Abfall entsprechend der Situation von 1 Sm 26, 19. So könne David der Verfasser sein. Sodann zeigt V., daß Ps 15 (16), 10 שחת wenigstens höchstwahrscheinlich Verwesung bedeutet und daß diese Stelle in Act 2, 24—33; 13, 35—37 im Literalsinn auf die Auferstehung Christi bezogen wird. Endlich untersucht V., wie der Ps, der von David auf sich selbst gedichtet sei, im Literalsinn messianisch sein könne. Rein typische oder rein christologische Deutung, Aufteilung des Ps (nur erster Teil auf David) wird abgelehnt. Der Ps gehe auf David und den Messias zugleich (non . . . due sensi letterali, ma un solo senso con doppio oggetto), Vers 10 auf David allerdings nur in eingeschränktem Sinne (Hoffnung, nicht einer ewigen Verwesung anheimzufallen). Zu dieser Unterscheidung berechtige der poetische Charakter.

Closen, G. E., S. J., *Prophetia quaedam de Regno Dei. Ps 87 (Vg. 86)* (VD 14 [1934] 231—240): Erklärung des Textes und Nachweis, daß der Wortsinn die Ordnung der Natur und Geschichte übersteigt. Auch die Erklärung Gunkels zeigt, daß man bei rein natürlicher, nichtprophetischer Auffassung den Ps nicht zu verstehen vermag („kühn bis zur Rätselhaftigkeit"). Der Prophet erwartete eine geistige Allmutterschaft Sions in höherem Sinn als eines bloßen Proselytenzuwachses, die volle Erfüllung erkannte er aber wohl nicht. Diese liegt nicht in der Menschwerdung Christi, sondern in der Kirche und im himmlischen Jerusalem.

Vaccari, A., S. J., *„Propter retributionem" (Ps 118, 112)* (VD 14 [1934] 211—215): ʿqb in Ps 18 (19), 12; 118 (119), 33. 112 bedeute diligentia, exacta observatio gegenüber dem Gesetz (in custodiendis illis diligentia multa; exquiram eam exacte; ad faciendas justificationes tuas . . . = ad exequenda praecepta tua semper exacte). Ps 18, 12a sei konzessiv: Etsi.

Bussby, F., A note on שֵׁנָא *in Ps 127, 2* (JthSt 35 [1934] 306 f): Vertritt die von Hitzig, Psalmen 381 f bereits vorgetragene Meinung, שֵׁנָא sei im Sinne von concubitus zu übersetzen wie ja auch ὕπνος in diesem Sinne gebraucht werde. D. S.

Collart, P., Un papyrus Reinach inédit. Psaume 140 sur une amulette (Aegyptus 13 [1933] 208—212).

3. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Robert, A., P. S. S., *Le attaches littéraires bibliques de Prov. I—IX* (Suite) (Rb 43 [1934] 374—384): S. BZ 22, 315. Behandelt unter Beiziehung von anderen atl Stellen *L'alternative: IX, 1—6;13—18.* R. erklärt die Allegorie in 9, 1—6 auf die Darbietung alter Weisheitssprüche. Das Haus sei als Tempel zu denken, mit dem Prv 10 ff versinnbildet wäre. Die sieben Säulen (runde Zahl) wiesen auf die Vorstellung einer Säulenhalle (parvis ou péristyle) als Sinnbild für Prv 1—9. La sagesse est une manifestation de Dieu sur terre; la folie est une aberration humaine. Der letzteren Haus versinnbilde „l'antichambre" der Scheol.

Möller, W., Kritische Beiträge zur angeblichen Abhängigkeit der Sprüche Salomos 22, 17—24, 22 von der ägyptischen Lehre des Amen-em-ope (Nach dem Gesetz u. Zeugnis 32 [1932/33] 304—310 337—341; 33 [1933/34] 34—41 85—91 141—150): Vgl. BZ 22, 316.

Buzy, D., S. C. J., *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste* (Rb 43 [1934] 494—511): Nach kurzem Überblick über das Koh-Problem in neuester Literatur vertritt B. die Auffassung, daß Koh nur *efforts excessifs* im Suchen nach dem Glück verwerfe und für eitel erkläre, pour mieux célébrer les avantages *du juste milieu.* Denn er glaube an das Leben als ein Gut und an das wahre Glück. Koh bewegt sich also zwischen These und Antithese: Wo das Glück zu finden ist und wo nicht. B. legt zuerst die Antithese, dann die These am Text dar.

Miller, A., O. S. B., *Aufbau und Grundproblem des Predigers* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 104—122): Dem Buche liege die Disputations- bzw. Diskussionsform zugrunde. Auf die Überschrift (1, 1) und Themastellung folgen drei Disputationen 1, 4—2, 26; 3, 1—6, 12; 8, 1—10, 3 mit Aufstellung der These, Beweisführung, Antwort auf Einwände (nicht als solche formell eingeführt), Ergebnis. 7, 1—7, 29 und 10, 4—10, 20 sind praktische Lebensregeln eingeschoben. 11, 1—12, 14 bildet den Abschluß als praktischer Wegweiser zum Glück (11, 1—12, 7) und Epilog und Schlußlösung (12, 8—12, 14). Die Durchführung dieses Aufbaues im einzelnen sei allerdings nicht immer ganz leicht, was z. T. an textlichen Schicksalen, hauptsächlich aber an der Logik, welche die des Herzens und nicht des Verstandes sei, liege. Das Grundproblem sei die ungelöste Frage des

Jenseits, die in immer schärferer Form wiederkehre (2, 15—17; 3, 18—22; 8, 9—9, 10), wenn Koh auch vom Fortleben nach dem Tode und einer einmal statthabenden gerechten Vergeltung überzeugt war. Sein Glaube allein, der wiederholt durchbreche und in den Schlußworten sich besonders offenbare, habe zu — wenn auch eingeschränkter — Lebensbejahung als Endergebnis geführt.

Pfeiffer, R. H., The peculiar scepticism of Ecclesiastes (JbL 53 [1934] 100—109): Koh zwischen 250 und 150 v. Chr. geschrieben. Pf. zergliedert den Gedankengang systematisch in I. *The fallacy of illusions.* 1. The conception of God (God is endowed with unlimited power, but His activity disclose no traces of justice, mercy, or even of wisdom). 2. The physical world. 3. Human life. II. *The notion of time* (merely a conception of empty and abstract eternity). III. *The practice of scepticism.* Eccle ist not only a skeptic with reference to the philosophical systems of his day, but also with reference to the pursuit of a summum bonum of abiding worth. Eccle müsse mit griechischen Gedankengängen vertraut gewesen sein. Nevertheless his originality of thought and his mental honesty can hardly be questioned; as a whole, his book has no parallel among the Jews nor among the Greeks.

Snaith, N. H., The song of songs: the dances of the virgins (AmJsemL 50 [1933/34] 129—142): Unterscheidet Herbststücke u. Frühjahrsstücke. Herbststücke = 1, 2—2, 5; 2, 6 (?) 7; 3, 6—5, 1; 7, 1—9; 8, 3. 4; 8, 5ab; 8, 6. 7; 11. 12. Frühjahrsstücke 2, 8—3, 4; 3, 5; 5, 2—6, 12; 7, 10—8, 2; 8, 3. 4. 5cd. 8—10. 13—14. Das Lied sei so alt wie das Lied der Deborah und hänge mit dem Tammuz-Adonis-Ritual Nordsyriens zusammen. Die einzelnen Liedgruppen bezögen sich auf ein entsprechendes Frühjahrs- und Herbstfest. D. S.

Liebermann, S., Ben-Sira à la lumière du Yerouchalmi (REj 97 [1934] 50—5o : Bespricht einige Stellen von Sir mit Verwertung des Jer. Talmuds, der manchmal ganze Verse von Sir verwertet, manchmal durch ähnlichen Sprachgebrauch dunkle Stellen aufhellt. D. S.

Driver, G. R., Hebrew notes on the „Wisdom of Jesus ben Sirach“ (JbL 53 [1934] 273—290 : Zu 3, 12; 4, 6. 31; 7, 6—8; 9, 4—7; 10, 10. 16; 11, 12. 16; 12, 11; 13, 21; 14, 2; 20, 12; 27, 5; 30, 20; 31, 19. 29; 32, 11; 35, 16; 36, 8. 18; 37, 14. 18. 19; 38, 14. 16. 25; 39, 17; 40, 13. 14; 41, 2. 5. 7; 43, 2. 4. 7. 8. 20. 21; 44, 3; 46, 5; 47, 7. 11. 15; 48, 8. 13; 50, 8; 51, 4. Wie sonst, zieht D. auch Stämme bei, die nur mehr in nichthebräischen semitischen Sprachen belegbar sind: 3 nach dem Akkadischen, 3 nach dem Aramäischen, 15 nach dem Arabischen, 8 nach mehreren Sprachen. Z. T. sind diese Stämme durch die LXX belegt. Was D. hier und schon früher zur Rechtfertigung solchen Vorgehens sagt, gilt gleicherweise für Wutz.

Alfrink, B., Het gebed van Jesus Sirach (Nederlandsche katholieke stemmen 33 [1933] 137—144).

ε) Die Propheten.

1. Prophetentum. Propheten im allgemeinen.

Beyer, K., *Spruch und Predigt bei den vorexilischen Propheten.* Untersuchung der Gestalt der prophetischen mündlichen Verkündigung (108. Erlangen 1933, Gutenberg-Druckerei): Dissertation.

Boschma, H., *Heldengestalten uit Israels geestelijken worstelstrijd* (236. Lochem 1933, De Tijdstrom): Amos sei der Luther seiner Zeit, Hosea Melanchthon usw. (nach Stc 1934, 399). D. S.

Cadmann, P., *The prophets of Israel.* Illustrated by Fr. O. Salisbury (197 mit Taf. Ld. 1934, Macmillan. *s* 14): „Eine außerordentlich gute und anregende Einleitung zum Studium der Propheten“ (Times Lit. Suppl. 1934, 447). D. S.

Fiebig, P., Die volksmissionarische Arbeit der Propheten Israels (Geisterkampf d. Gegenwart 69 [1933] 446—452).

Hänel, [Besprechung] (ThLbl 55 [1934] 244 f): Zu A. Jepsen (BZ 22, 316): Lehnt die Beschränkung der Bezeichnung Nabi, des Geistbesitzes, sowie von chaza auf die Prophetenscharen ab. Die Fülle von sonstigen neuen Beobachtungen werde aber der weiteren Prophetenforschung maßgebliche Dienste leisten.

Kroeker, J., Die Gestalt des Propheten (Furche 20 [1934] 17—27): Vgl. BZ 22, 316. Behandelt: 1. Die einzigartige Persönlichkeit, 2. das unerschütterliche Sendungsbewußtsein, 3. die Geistesvollmacht. D. S.

Kroeker, J., Die Sendung des Propheten (Furche 20 [1934] 103—118): Vgl. BZ 22, 316. Behandelt: 1. Der Prophet und sein unbestechliches Urteil, 2. seine Dienstkonflikte, 3. seine siegesgewissen Glaubenserwartungen. D. S.

Lehmann, F. R., Prophetentum in der Südsee (Zeitschr. f. Ethnologie 66 [1934] 261—265): Mit 2 Abb. Ergänzung zu dem BZ 22, 316 verzeichneten Aufsatz.

Lindblom, J., *Profetismen i Israel* (703. Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag 1934).

Mowinckel, S., „The spirit" and the „word" in the pre-exilic reforming prophets (JbL 53 [1934] 199—227): Die älteren Schriftpropheten („reforming prophets") führen ihre jeweilige prophetische Erfahrung nicht auf den Geist Gottes zurück, sie lehnen sogar den Geist Gottes als deren Quelle ab. Er ist dem alten ekstatischen Nebiismus zu eigen. Die älteren Schriftpropheten berufen sich vielmehr auf das Wort Gottes, dessen Echtheit und Realität sie daran erkennen, daß es sie plötzlich und überwältigend überkommt, unerwarteten Inhalt hat und mit dem ethischen Gottesbegriff übereinstimmt. Daher ist die prophetische torah klar, leichtverständlich, aber auch sicherer moralischer Wegweiser. Dem entspricht auch die Haltung der Propheten zum Gesetze Jahwes. Ezechiel, der vom Geist Jahwes spricht, „is a true ecstatic of the ancient type, although he shares the reforming prophets' moral and religious ideas. Bei den späteren Propheten (prophet-epigoni) sei die Berufung auf den Geist Jahwes nur mehr a traditional formula.

Paulsen, Anna, Einführung in den Prophetismus (Monatsschr. f. Pastoraltheologie 30 [1934] 219—223).

Schick, E., Prophetie (Evangelisches Missionsmagazin 78 [1934] H. 3).

Szeruda, *Pobożność prorocka Starego Testamentu. I. Istota i charakter* [Die prophetische Frömmigkeit des AT. I. Wesen und Charakter] (Warschau 1933).

2. *Die großen Propheten.*

Richter, Erläuterungen zu dunklen Stellen im Buche Jesaja (Deutsches Pfarrerbl. 38 [1934] 353—355).

Robertson, E., Isaiah chapter 1 (ZatW N. F. 11 [1934] 231—236): Unterscheidet in Übereinstimmung mit seiner metrischen Auffassung six literary elements: A 2—7; B 10—15; C 18—20; D 21—23; E 24—26; F 29—31. D gehöre nach 586, das übrige in die Zeit der Reden des Isaias gegen das Nordreich. D und E seien zu einer literarischen Einheit verschmolzen. V. 8 f 27 f stammten aus späterer Zeit, somit sei auch die Redaktion des Kapitels, des Prologes zu Is nachexilisch. Statt זרים ונותרה (7 f) schlägt R. auf Grund der alten Schrift vor סרם ועמרה.

Geyer, W., Immanuel (in: Ev. u. Gegenwart 1934 H. 1).

Graham, W. C., Isaiah's part in the Syro-Ephraimitish crisis (AmJsemL 50 [1933/34] 201—216): Zur Emmanuelweissagung. Es handle sich um

ein Element im Zeremoniell des Kultes, der das jährliche Wiederjungwerden des messianischen Königs i. d. Falle des Achaz versinnbilde. D. S.

Van den Ploeg, *S.* O. P., *De Emmanuelprofetieën uit het book Isaias* (Thom. Tijdschr. 4 [1933] 356—387 533—562).

Brandt, Th., Prophetie und Geschichte im Deuterojesaja (Wort u. Geist. Festgabe f. K. Heim [423. B. 1934, Furche-Verl.] 13—28).

Caspari, W., *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer* (*Jesaja 40—55*) (Beihefte z. ZatW 65: VIII u. 264. Gießen 1934, Töpelmann. *M* 13,—).

Der Prophet der Heimkehr (*Jesaja 40—66*) hrsg. von **Glahn, L.,** Vol. I. *Die Einheit von Kap. 40—66 des Buches Jesaja* und **Köhler, L.,** Vol. II. *Das Buch Jesaja Kap. 56—66, textkritisch und metrisch behandelt* (1—184; 185—253. Kopenhagen 1934, Levin bzw. Gießen 1934, Töpelmann. *Dän. Kr* 12,—; *M* 9,—).

Smart, J. D., A new approach to the 'Ebed-Yahweh problem (ExpT 45 [1933/34] 168—172): 42, 1—7; 49, 1—6; 52, 13—15 Ebed = Israel; 50, 4—9 53, 1—12 = der Prophet (nach ZatW N. F. 11 [1934] 129).

Vaccari, A., S. J., *I vaticine del «Servo di Jahve» in Isaia* (La Redenzione [s. o. S. 63] 1—34): Mit Ausnahme von S. 1—7 Mitte, die auch die Übersetzung der Lieder enthalten, gleichlautend mit dem folgenden Aufsatz (ab S. 217 Mitte).

Vaccari, A., S. J., *I carmi del «Servo de Jahwe.» Ultime risonanze e discussioni* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 216—244): S. das Vorhergehende. Nach Feststellung der Ergebnisse von J. Fischer (1916) mit W. Rudolph (1925) beginnende kritische Erörterung der einschlägigen Literatur zunächst unter dem literarischen Gesichtspunkt (Zahl und Ausdehnung der Lieder, ihre Ordnung, Einheit und literarische Art). V. bleibt bei der Vierzahl und grenzt ab 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12. Die Lieder bildeten in der heutigen Reihenfolge ursprünglich ein selbständiges Drama (profondo e patetico dramma). In der Stellung der einzelnen Lieder in Is 40 ff lasse sich das Motiv des Gegensatzes zu den umgebenden Teilen erkennen. In der exegetischen Erörterung (kollektivische, historische, messianische Deutung) bleibt V. bei der individuellen Deutung auf den kommenden Messias.

Alessio di S. Paolo della Croce, Passionista, *La passione del Servo di Yahweh* (*Is. 52, 13—15*; *53, 1—12*) (La Redenzione [s. o. S. 63] 35—54): Zeigt unter Anführung der entsprechenden ntl Stellen, wie sich die Aussagen des Propheten, die näher erläutert werden, im einzelnen an Christus erfüllten, weshalb nur Christus mit dem Knecht Jahwes gemeint sein kann.

Alexius, Passionista, *De passione Servi Yahweh* (*Iuxta Is. 52, 13—15; 53, 1—12*) (VD 14 [1934] 342—352): Kurze Beleuchtung der Unzulänglichkeit der nichtmessianischen Erklärungen, sodann Beweisführung wie im Vorhergehenden.

Schelhaas, J., De lijdende Knecht des Heeren (Het Ebed-Jahwe-Probleem, (166. Groningen 1934, Wever).

Stone, M. A., „The golden passional" of the Old Testament. A study of Isaiah 52, 13—53, 12 (Bs 91 [1934] 211—232 337—353): Praktisch-erbaulich. D. S.

Nötscher, F., *Das Buch Jeremias* übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift des AT VII 2: XIII u. 378. Bonn 1934, Hanstein. *M* 12,30; geb. 14,50).

Stone, P. F., The temple sermons of Jeremiah (AmJsemL 50 [1933/34] 73—92): In c. 11—26 sieben Einheiten in chronologischer Ordnung; vgl die sieben Einheiten in c. 7—10, nach der Wichtigkeit geordnet (nach ZatW N. F. 50 [1934] 133).

Jelito, J., Jer. 19, 11 w świetle zwyczajów starożytnego wschodu [Jer 19, 11 im Lichte der Gebräuche des alten Orients] (Collectanea Theologica 15 [1934] 360—366).

Van den Born, A., *Ezechiel* (Bijbeliche Monographieen: 187. Roermond 1934, Romen).

Goettsberger, J., Ez 7, 1—16 textkritisch und exegetisch untersucht (BZ 22 [1934] 195—223).

Möller, W., *Der Prophet Daniel*. Sonderdruck aus der Einleitung in das AT (40. Zwickau 1934, Herrmann. *M* 1,20): S. BZ 22, 268.

Atzerodt, I., Weltgeschichte und Reich Gottes im Buch Daniel (Christentum u. Wissenschaft 10 [1934] 241—259): In der Perserzeit betrachteten die Juden die Weltgeschichte optimistisch. In den Tiervisionen der Alexanderzeit stünden nicht mehr Einzelherrscher, sondern die Reiche im Mittelpunkt der Betrachtung. c. 2 dagegen wisse nichts von einem Wirken Gottes in der Geschichte, während sonst die Herrschaft von Gott verliehen dargestellt wird. In diesen Darstellungen traten keine eschatologischen Anschauungen zutage, um so stärker in den anderen Teilen des Buches, in denen das Gottesreich einmal als politische Herrschaft der Juden, dann als religiöse Größe gewertet werde. D. S.

Kraeling, E. G. H., Some Babylonian and Kanian mythology in the seventh chapter of Daniel (Oriental Studies in honour of Dasturji Saheb Cursetji Erachji Pavry [1934] 223—232): S. ZatW N. F. 11 (1934) 131.

Gerhardt, O., Wann sollte der Messias kommen? (Postzeitung [Augsburg] 30. 12. 1934): Dn 9, 25 f sei nach Tertullian, Adversus Judaeos wiederherzustellen: 62 Wochen und eine halbe statt 7 und 62; V. 26: Und nach diesen 62 Wochen wird der Salbung ein Ende gemacht werden und sie wird nicht mehr sein. Ausgangspunkt der Berechnung sei 445; 437½ Jahre später = 7 v. Chr.

Bertholet, A., Der Schutzengel Persiens (Oriental Studies [s. das Vorvorherg.] 34—40): Zu Dn 10, 13.

3. *Die kleinen Propheten.*

Kuhl, C., Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4—15 (ZatW N. F. 11 [1934] 102—109): Sucht von 2, 4 (sie ist nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann) als juristischer Formel ausgehend auf Grund von Keilschrifttexten zu zeigen, daß es sich nicht um Verstoßung der Ehefrau, sondern um Ehescheidung handle. Nach dem Zusammenhang könne sie nur (mutwillig) von der Frau ausgehen und so sei zu lesen: Verklagt eure Mutter, verklagt! Denn sie hat gesagt: Du bist nicht mein Mann. Zu streichen sei: Ich bin nicht ihr Mann. Dem ursprünglichen Bericht (ein Stück Eheschicksal) gehörten bloß v. 4a, Teile von v. 11 und vielleicht auch von v. 14 an. תקראי אישי in v. 18 und v. 9 ließe vermuten, daß die Frau später reuig zu ihrem Mann zurückkehrte.

Budde, K., Zu Text und Auslegung des Buches Hosea 3. *Kap. 5, 1—6, 6. Falscher und rechter Jahwedienst* (JPoS 14 [1934] 1—41): Zu 5, 1—6, 6. Zu c. 1—3 vgl. StKr 1925, 1—89; zu c. 4 JbL 1926, 280—297 (s. BZ 18, 235). 5, 1—7 gehöre vor 735, 5, 8—10 in den Ausgang des syrisch-ephraimitischen Krieges, 5, 11—6, 6 zwischen 738 und 735, näher bei 738 (nach ZatW N. F. 11 [1934] 135).

Budde, K., Zu Text und Auslegung des Buches Hosea; 4. *Kap. 6, 7—7, 2a Israels Schuld* (JbL 53 [1934] 118—133): Dem ursprünglichen Wortlaut könne man hier nicht ohne tiefe freie Eingriffe näher kommen. Zunächst überblickt B. das Stück im großen, nach der Person des Redenden (Jahwe), nach dem Gegenstand (Sichem, aber auch andere Kultstätten) nach Umfang und Abschluß (schwer zu bestimmen), nach dem Metrum (Kina-Verse). Daran schließt sich die Einzeluntersuchung von 6, 7—11a; 6, 11b —7, 2 jeweils mit zusammenfassender Textrekonstruktion.

Brandt, Th., Der Angriff des Amos (Monatsschr. f. Pastoraltheologie 29 [1933] 368—371).

Bleeker, L. H. K., *De kleine Profeten.* II. *Joël, Obadja, Jona, Micha* (Tekst en uitleg: 192. Groningen 1934, Wolters): S. BZ 21, 128.

Schaumberger, J. B., C. SS. R., *Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3, 7. 8 in keilschriftlicher Beleuchtung* (Miscellanea Biblica II [s. o. S. 63] 123—134): Der von A. H. Sayce 1895 und ihm folgend von späteren immer wieder als Parallele beigezogene Text K 4668, 1—3 ist kein Fastenedikt Asarhaddons II., der sonst nicht nachweisbar ist, sondern eine Orakelfrage Asarhaddons I. Wohl aber spricht K 2001 von einem besonderen Gewand und vom Niederhocken des Büßers, K 569 von einem königlichen Fasten bei Erwartung des Neulichtes (wohl zur Schwarzmondzeit vor Neujahr), CT IV 5, 30—33 bzw. VAT 9412 III 35—37 = AO 7540, 14—16 von Beiziehung von Tieren zu Lustrationsriten bzw. dreimaligen nächtlichen Gebetsfeiern beim Aufgang des Skorpionssternes. So war der Boden in Ninive für ein Edikt wie das in Jon wohl vorbereitet.

James, F. Thoughts on Haggai and Zechariah (JbL 53 [1934] 229—235): Beschreibt ihre gegenüber den früheren Propheten andersartige Aufgabe und zeigt, wie jeder diese auf seine Art zu lösen sucht: Agg sieht auf den Tempelbau, Zach auch auf innere Erneuerung des Volkes (national repentance); Agg gebraucht das Motiv des materiellen Wohlergehens, Zach unterbaut dieses noch moralisch; Agg zeichnet ein nationales, Zach zugleich ein universales Zukunftsbild.

Mariani, B., De sacrificio a Malachia praedicto (Antonianum 9 [1934] 361—382): Forts. S. BZ 22, 320.

ζ) Die Apokryphen.

Uhden, R., Die Erdkreisgliederung der Hebräer nach dem Buche der Jubiläen (ZSem 9 [1933/34] 210—233): Lehnt die These von Herrmann, A., (BZ 20, 306) ab, daß die Hebräer bereits im 10. Jh. eine Errungenschaft der Griechen vorweggenommen haben, die Erde in drei Teile zu teilen. „Sem, Ham und Japhet bedeuten nicht Erdteile, sondern völkerkundliche Einheiten.“ D. S.

Henning, W., Ein manichäisches Henochbuch (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1934 Nr. 5 S. 27—35).

Kaplan, C., Versions and readings in the Book of Enoch (AmJsemL 50 [1933/34] 171—177).

Andrea da Alpe, O. M. Cap., *La redenzione nei salmi di Salomone* (La Redenzione [s. o. S. 63] 301—320): Nach Vorbemerkungen über die religionsgeschichtliche Ausbeutung und wirkliche Bedeutung der jüdischen Apokryphen und über die Psalmen Salomos im besonderen schildert Verf die Zeitlage und erschließt aus Ps. Sal. 11 die sich an die Propheten anlehnende Hoffnung auf ein künftiges glückliches Reich in Jerusalem, dessen König nach Ps. Sal. 17 und 18 der Messias aus dem Hause Davids, ausgestattet mit einer gewissen Erhabenheit über die anderen Menschen sein wird (Erörterung von Χριστὸς Κύριος 17, 36 mit einem non liquet). Der Messias ist Befreier des Volkes aus zeitlicher Knechtschaft und Führer zur Treue gegen das göttliche Gesetz (Ps. Sal. 17), kein zum stellvertretenden Sühnetod bestellter Priester. Sein Reich ist jüdisch-nationalistisch gedacht, ein Rückschritt gegenüber dem AT. Zum Schluß Übersetzung des 17. sal. Ps.

Bauer, W., *Die Oden Salomos.* Hrsg. von W. Bauer (Kleine Texte f. Vorlesungen u. Übungen 64: 81. B. 1933, de Gruyter. *M* 4,50).

Dillingen a. d. Donau, Januar 1935.

B. Walde.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Richt (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Eccle, Koh)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Soph
Lv	Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich

Mt	Jo (Io)	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Jo (Io)
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Iac)	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Offb (Apk, Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien — Syn = Synoptiker, syn = synoptisch.

Bei Zitaten aus den syn Evv bedeutet +, daß die beiden anderen Syn, >, daß Mt, ∧, daß Mk, <, daß Lk Parallelen bieten.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allg. evangel.-luth. Kirchenzeitung.
Al-M = Al-Mašrik.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AtAbh = Atl Abhandlungen.
AthR = Anglican theological Review.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
Bb = Biblica.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
BWAuNT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZThS = Bonner Zeitsch. f. Theol. u. Seels.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HthR = Haward theological Review.
HJ = The Hibbert Journal.
Intpr = Interpreter.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JAoS = Journal of the American Oriental Society.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JPoS = Journal of the Palestinian Oriental Society.
JqR = Jewish quarterly Review.
JR = Journal of Religion.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MeRU = Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NthSt = Nieuwe theologische Studiën.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
Pb = Pastor bonus.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rebén = Revue bénédictine.
RchScr = Recherches de science religieuse.
RClfr = Revue du Clergé français.
ReEb = Revista española de Estudios biblicos
REj = Revue des Etudes juives.
RHe = Revue d'histoire ecclésiastique.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHPhr = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
Rr = Ricerche religiose.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
RvScr = Revue des sciences religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
SpIb = Scripta pontificii Instituti biblici.
Stc = Studia catholica.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Stst = Die Studierstube.
ThBl = Theologische Blätter.
ThG = Theologie und Glaube.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprQ = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThRv = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
ThSt = Theologische Studien.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VD = Verbum Domini.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkRU = Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZSem = Zeitschrift für Semitistik.
ZSf = Zeit- und Streitfragen.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitsch. f. wissenschaftl. Theol.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N.Y. = New York. P. = Paris.

Vgl. die Liste in *Goettsberger, J.*, Einleitung in das AT (Freiburg i. B. 1928, Herder) S. XV—XVIII.

Exegese und Textkritik.

Von Prof. Franz Wutz in Eichstätt.

(Schluß).

In 1 Sm 2, 5 begegnen wir dem Verlegenheitsmanöver mit ־רד, von dem oben die Rede war, obgleich G noch eine ausgezeichnete Lesung gegenüber dem heutigen Text besaß. Die heutige Fassung lautet:

„Die Satten haben um Brot sich verdingt,
aber Hungrige lassen ab bis (? Ewigkeit, Beute עַד).“

M fühlt sich ganz unsicher und deutet an, daß עַד vielleicht besser zum nächsten Satz zu ziehen wäre (־עַד). Die Frage, ob שְׂבֵעִים בַּלֶּחֶם zusammenzuziehen ist (die an Brot Satten), oder בַּלֶּחֶם zu נִשְׂכָּרוּ (sie verdingen sich um Brot), wird durch G entschieden; sie las nämlich נשׂכרו ηλαττωθησαν d. i. נִשְׂכָּנוּ (sie verarmen); demgemäß hieß 5[a]:

„Die am Brot sich ersättigten, werden Bettler.“

Der Nachsatz וּרְעֵבִים חָדֵלּוּ עַד ist auch G dunkel geblieben, και ασθενουντες παρηκαν γην. Sie las demnach den gleichen Text, nur nahm sie עַד gleich עֹד (sonst oft bezeugt durch G, aber immer richtig עוֹר). Der textkritische Versuch in G kann nur als ein verzweifelter bezeichnet werden, denn er kam nicht an die eigentliche Fehlerquelle heran, den Ausfall des Strichbuchstaben[1] ג vor חרלו; der Text hieß nämlich: וּרְעֵבִים נַחְדְּלוּ עַד, „und die Hungrigen werden reich an Beute“. גחדל arb. gḥdl dives evasit postquam pauper fuit; עַד selber wird nunmehr als עַד, „Beute“ erkennbar. Demgemäß lautet V. 5: „Die am Brot sich ersättigten, werden zu Bettlern (G),

Hungrige aber werden reich an Beute.
Die Unfruchtbare gebiert sieben,
die Kinderreiche aber welkt dahin.“

[1] Ausfall von Strichbuchstaben in vorsept. Zeit ist ziemlich häufig, vgl. das bekannte Beispiel (der älteren Zeit) הקבר für זֶה קֶבֶר (das ist das Grab des ...) 3 Rg. (so alle Modernen mit Recht!).

In V. 10 gibt G in einer anderen Form erneut zu verstehen, daß der Text nicht mehr in Ordnung ist. Das sonderbare עָלָו (wider ihn) gibt sie freizügig (κυριος) ανεβη, d. i. עָלָה, während man modern sich auf עֶלְיוֹן (der Allerhöchste) geeinigt hat. Beide Formen kommen als technische Rekonstruktionen nicht in Frage, denn aus ו wird kein ה, noch wird aus עלו ein עליונ!
Wenn man darum unsern Satz heute faßt:

„Jahve, die wider ihn streiten, werden zerschmettert (יֵחַתּוּ),
der Allerhöchste im Himmel zerschlägt sie",

so ist diese Wiederherstellung nicht zu halten, obgleich sie die schon seit G laufende Vokalisierung יַרְעֵמ (εβροντησεν) zweifelsohne richtig verstanden hat, zumal G statt יֵחַתּוּ noch richtig יָחוֹת (ασθενη ποιησει) „er zerschmettert" bietet. Gerade die verfehlte alte Vokalisierung von ירעמ ist ein Beweis, daß den alten Gelehrten der Sinn des Satzes völlig verlorengegangen ist. Dabei ist die Lösung denkbar einfach: statt עָלָו בַּשָּׁמַיִמ lies עֹלֵי בַּשָּׁמַיִמ, „die gegen den Himmel anrücken". Demgemäß lautet der Vers:

Jahve zerschmettert (G), die ihm widerstreiten,
die gegen den Himmel stürmen, er zerschlägt sie.

Auch hier läßt also eine leichte Verlesung den exegetischen Sinn, der mit der Form ירעמ sich verbinden kann, nicht klar sehen, so daß die ganze alte Exegese eine andere Meinung vertrat als die moderne, obgleich sie zum Teil den Text noch besser sah und durch den Parallelismus zur heutigen Vokalisierung hätte gedrängt werden müssen.

Der Einsatz zum Hohenlied beginnt mit einer derartigen Unsicherheit, daß die alten G-Interpreten nicht wußten, spricht diesen ersten Vers (V. 2) die Braut oder der Bräutigam; da kein Zweifel möglich ist, daß V. 3 (u. 4) von der Masora der Braut in den Mund gelegt wird (sogar 2^b), so muß G doppelt auffällig wirken mit ihrer Wiedergabe von 2^b (auch V. 4) דֹּדֶיךָ (deine Liebe) als μαστοι σου d. i. also דַּדֶּיךָ. Man kann nicht sagen, daß lediglich die defekt. Schreibung Ursache der merkwürdigen Vokalisierung in G sein könne; denn auch G mußte aus den nachfolgenden Versen sehr wohl ersehen, daß das Suff. der 2. Person auf den Bräutigam geht, auf Grund des Satzes:

„deswegen haben dich Mädchen gerne“. Gleichwohl hat G (u. Vulg.) die ersten Verse (2—4) vollständig dem Bräutigam zugewiesen, da auch V. 4: „es führte mich der König in seine Gemächer“ dafür sprechen konnte.

V. 2 zeigt nun die für den Textkritiker erwünschte Erscheinung abweichender Suffixe: יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ, „er küsse mich von den Küssen seines Mundes“ mit dem Nachsatz: „denn trefflicher als Wein ist deine Liebe“. Modern hat man einen Ausgleich dadurch zu schaffen versucht, daß man statt יִשָּׁקֵנִי (er küßt mich) ein נַשְּׁקֵנִי (küsse mich) oder ein הַשְׁקֵנִי (tränke mich) gelesen hat. Indessen aus י wird zwar ו u. ו, aber niemals נ oder gar ה; daß ה vorausgeht (in שְׁלֹמֹה) hat nichts zu sagen, denn י kann auch nicht einfach gestrichen werden. Zu השקני wäre auch noch zu bemerken, daß es doch wahrscheinlich ist, daß die beiden Formen ישקני und מנשיקות in etymolog. Verbindung stehen. Technisch völlig unmöglich bleibt die allen Modernen eigene Korrektur von פִּיהוּ (sein Mund) in פִּיךָ (dein Mund). Gerade von hier aus aber muß die Wiederherstellung der Lesung ausgehen. Von פיהו abgesehen, wird auch sprachlich die Wendung יַשְׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת, „er küsse mich aus den Küssen“, φιλησατω με απο φιληματων als mindestens ungewöhnlich bezeichnet werden müssen, deswegen könnte man ja eher an יַשְׁקֵנִי מִנ׳, „er lasse mich trinken von den K.“, denken; nur steht eben dann die 3. Person gegen die 2. im folgenden Halbvers. Gerade diese 3. Person der Form יַשְׁקֵנִי ist technisch in keiner Weise wegzudeuten. Auch wenn man יַקְשְׁנִי מוֹקְשׁוֹת, „es fesseln mich die Stricke“ . . . fassen könnte, würde man um die Schwierigkeit der 3. Person nicht herumkommen. Aus מנשיקות ließe sich aber auch nicht מוקשות rekonstruieren, weil י unberücksichtigt bleiben würde. Unter Zugrundelegung der Form יקשני muß das Subjekt dazu gesucht werden, und es steckt eben in der sonderbaren Formulierung מנשיקות, das für altes מָנ שִׁקְיָתוֹ (ein Gefäß, dessen Trunk) zu setzen ist; damit ergibt sich für פיהו von selbst פֶּהָיִו (meine Geistesverwirrung, syr. ja פהיא evagatio, aberratio animi). Demgemäß erhalten wir für

יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ
יַשְׁקֵנִי מָן שִׁקְיָתוֹ פְּהָיִי,

das sich dann sinngemäß an die andere Vershälfte anschließt:

Zu trinken gibt mir ein Gefäß, davon der Trunk mich wirre macht,
denn schwerer noch als Wein ist deine Minne.

Da die Braut späterhin den Wunsch ausspricht, daß doch der Bräutigam ihr Bruder wäre, daß sie ihn ohne Besorgnisse küssen könnte, entspricht dieser Anfang weit besser der ganzen Tendenz unseres Liedes. Zu מָן, „Gefäß" sei nur bemerkt, daß es sich recht oft in Verlesungen birgt, von G aber dennoch gelegentlich erkannt wurde (in der Schreibung מָן und מָאן).

In den sich anschließenden Versen des Ct hat eine alte orthographische Mißdeutung, an denen unsere biblischen Texte reicher sind, als man denken möchte, einen großen Wirrwarr geschaffen. Heute lautet der Text:

3. Und (G) der Duft deiner Salben ist trefflich,
ein ausgegossenes Öl ist dein Name;
deswegen haben Mädchen dich gerne.

4. Ziehe mich hinter dir her, wir laufen,
es brachte mich der König in seine Kammer.
Laßt uns jubeln und uns freuen an dir,
laßt uns deiner Liebe (דֹּדֶיךָ) gedenken mehr als Wein;
billig (מֵישָׁרִים) haben sie dich gerne."

Beachte die Unsicherheit der verbalen Fassung מָשְׁכֵנִי (ziehe mich) und dagegen הֱבִיאַנִי (er brachte mich), das man modern entsprechend in הֲבִיאֵנִי (bringe mich) wandeln möchte, wozu man aber dann חדריו (seine Gemächer) als חדריכ (deine G.) anpassen muß, was eben technisch nicht möglich ist. G hat darum umgekehrt מְשָׁכַנִי ειλκυσαν σε(!) an εισηνεγκεν με (ὁ βασιλευς εις τον ταμειον αυτου) angeglichen. Die ganze Hilflosigkeit der alten wie neuen Kritik liegt hier begründet in der Mißdeutung von שֵׁם (Name) für שֶׁם (Wohlgeruch) NF für סם, das in allen sem. Sprachen (akk. — arb.) in doppelter Schreibung erscheint. Damit ergibt sich eine ganz andere Textfassung: מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָרוּצָה (ziehe mich hinter dir her,

laßt uns laufen) lies מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָרוּצָה, er (= der Duft) zieht mich hinter dir betäubt nach; נרוצה von רוצ „überwältigen“ (domuit syr.) ö. noch in G als κατακυριευειν u. ä. belegbar. המלכ (der König) erklärt sich dann als fehlvokalisiert für הִמְלְכָ „dein (zerrissenes) Zelt (arb. himl). Damit erhalten wir im Zusammenhalt mit G

3. Und der Duft (לריח = G וריח) deiner Salböle geht über
Spezereien
(טובים, „treffliche“, υπερ παντα τα αρωματα מְטִיבִים, praec. ב;
טִיב, arb ṭîb res odorifera, adoramentum[1]),
ausgegossenes Öl ist dein Wohlgeruch,
über echtes Gewürze hat man dich gerne[2];

4. er (G) zieht mich ganz betäubt hinter dir her,
er bringt mich in deines Zeltes Innerstes!
Jubeln wollen wir und uns freuen ob deiner,
preisen (נזכירה = נְזַמְּרָה) deine Liebe mehr als den Wein:
mehr als Süßwein hat man dich gerne.

3c. Die allgemein laufende Übersetzung: „deswegen lieben dich Mädchen (δια τουτο νεανιδες ηγαπησαν σε)“ konnte leicht mißverständlich sich heraus entwickeln, nachdem שָׁמ auch die Erkenntnis des folgenden Textes verhindert hatte: עֲלָמוֹת = עֲלֻמוֹת (arb.-syr. ʿlûfa obsonium, condimentum); zur Schreibung עלומה (für arb.-syr. עלופה) vgl. als Seitenstück das häufig begegnende עוֹלָמ = עֲלוֹמ (θρονος) Thron, arb. עֲלוֹפ (ʿilâf). Mit der Lösung von 3 gibt nunmehr auch der Schluß von V. 4 einen andern Sinn מֵישָׁרִים אֲהֵבוּכָ „billig haben sie dich gerne“; das fehlende Subjekt nimmt man aus V. 3; so erklärt KB: „natürlich die Mädchen von V 3. Das Wort dafür von dorther zu ergänzen, ist kein Anlaß.“ G hat das noch nicht so selbstverständlich gefunden, denn sie gibt ευθυτης ηγαπησεν σε; sie hat also מישרים selber als Subjekt angesehen; allerdings hat sie auch das vorausgehende דדיכ wiederum als μαστους σου vokalisiert gefaßt und damit ihre Ratlosigkeit gegenüber der Textlage erneut dokumentiert. Daß man modern נזכירה als נִשְׁכְּרָה „laßt uns be-

[1] טִיב in unserem Sinn begegnet auch noch anderwärts.

[2] „deswegen haben dich Mädchen gerne“, so seit alters alle Texte.

rauschen“ (BH, KB u. a) zu rekonstruieren unternimmt, scheitert an der graph. Möglichkeit; es wird wohl nur נזכירה für נִזְמְרָה stehen, mit dem in alter Zeit häufigen Fehler כי־מ (bzw. נ־י). Statt מֵישָׁרִים אֲהֵבוּךָ, das BH ganz streichen möchte, ist sicherlich als alte Lesung einzusetzen מִמֵּירָשִׁים אֲהֵבוּךָ, „mehr als Süßwein (Most) lieben sie dich“; מֵירָשׁ eine aramaisierende NF zu bh. תִּירשׁ, die auch in Ct 7, 10 steckt und dort ebenso zu למישרים verlesen ist.

Die Mißdeutung הַמְּלָךְ (dein Zelt) als המלך hat auch auf die Darstellung in V. 12 weitergewirkt und dort erneut Verwirrung gestiftet: עַד־שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ geben alle Texte seit alter Zeit εως οὗ ὁ βασιλευς εν ανακλισει αυτου, dum esset rex in accubitu suo, „solange der König an seiner Tafel“ d. i. „soweit dein (zerrissenes) Zelt in seinem Umfang reicht, gibt meine Narde ihren Duft“. Dazu gehört dann auch V. 17, „Die Balken unseres (zerschlissenen) Zeltes בָּתֵּינוּ (unserer Häuser = בְּהִינוּ, arb. bahw tentorium scissum) sind Zedern, unsere Täfelung (φατνωματα ημων) bilden die Zypressen.“ Da auch das dritte מֶלֶךְ in Ct 7, 7 nicht original sein kann, da vom Haar die Rede ist, so scheidet die „Königsfrage“ im Ct völlig aus, zumal Salomo im Liede selbst eine ganz andere (gegensätzliche) Rolle spielt. Ct 7, 7 entspricht מֶלֶךְ, „ein König“ altem לִמָּךְ „dein (der Braut) Haupthaar“ (arb. limmah caesaries, coma dependens: „das Geflecht deines Hauptes gleicht dem Purpur, dein wallendes Haar liegt gefangen in Spangen.“

Das fragliche ברהטים, das man gewöhnlich ohne jeden etym. Beleg mit „in Locken“ übersetzt, hängt doch sicherlich eher mit nh. רְהִטְנִי „Haarzange“ zusammen.

Eine exegetisch viel untersuchte und kommentierte Stelle ist die bekannte Darstellung 1 Sm 13, 1 בֶּן שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ „der Sohn eines Jahres war Saul beim Regierungsantritt“ mit dem weiteren Halbvers „und herrschte 2 Jahre über Israel“. Dazu meint man (vgl. KB) heute: „Der Vers wendet das Schema des Königsbuches auf Saul an, aber so, daß der ganz späte Interpolator an Stelle der Zahlen Lücken im Texte ließ; die zweite Lücke ist im M-Text versehentlich zu שְׁתֵּי ‚zwei‘ ge-

worden". Es läßt sich zeigen, daß sowohl die alte Exegese, die allegorische Auslegung verwendete, nur ein Verlegenheitsprodukt ist, wie die moderne Beurteilung der Stelle völlig abwegig ist. Unser Satz hat mit dem Schema des Königsbuches nicht das geringste zu tun, wie denn das Sm-Buch überhaupt kein derartiges Schema verwendet; im Gegenteil, unser Text war ehedem rein referierender Text und schloß sich ehedem aufs engste an den vorausgehenden langen Vortrag Samuels auf der Volksversammlung an, der die 2. Rede Samuels in dieser Sache (der Königsfrage) darstellt. Dem Textkritiker muß es ja auffallen, daß unser Satz, der ohne jeden ersichtlichen Zusammenhang in den Text einzubrechen scheint, ohne ו beginnt; denn man möchte doch wenigstens וּבֶן (und es war Saul der Sohn etc.) erwarten. In der Tat, gerade diese Kleinigkeit verrät die ehemalige Sachlage: בֶּן (Sohn) entspricht ehemaligem כֵּן (so); demgemäß ist שָׁנָה nicht ,,Jahr", sondern ,,er wiederholte": שָׁנָה mit ב (u. Inf.) bedeutet ,,etwas ein zweites Mal tun". Demnach lautete 13, 1: ,,Auf diese Weise ward Saul zum zweitenmal ins Königtum eingeführt (bzw. er trat ein zweites Mal die Herrschaft an), und er herrschte 2 Jahre, da (2) wählte sich Saul" etc. . . Demnach fehlt keine Zahl, kein ,,ganz später Interpolator" war am Werk, sondern der Text schließt sich aufs engste an Samuels Rede an und bildet eine geschickte Überleitung zur Darstellung der folgenden Kampfgeschichte. Daß unser Schriftsteller von einer zweiten Einführung Sauls ins Königtum sprechen kann, ist durchaus begreiflich, da 1 Sm 10, 24 von einer Tagung zu Maṣfa berichtet, wo Saul in Samuels Gegenwart vom Volke als König aufgenommen wird. Nun einen Monat darnach hält Samuel auf dem Thing zu Galgala, das er zur ,,Erneuerung des Königtums" einberufen, seine große Rede, an die sich unser Satz 13, 1 schließt.

1 Sm 17, 54 berichtet die sorgfältig angelegte Erzählung des Sm-Buches: ,,David aber nahm den Kopf der Philisters und brachte ihn nach Jerusalem, seine Waffen aber legte er in sein Zelt." Es ist begreiflich, daß man die Nennung von Jerusalem befremdlich findet, denn Jerusalem gehörte damals noch lange nicht zu Juda. KB glaubt: (,,Jerusalem) müßte sehr vorgreifend gemeint sein, da Jerusalem noch jebusitisch

ist; also wohl Anachronismus." Es ist an sich gar kein Grund einzusehen, warum David den Kopf des verhaßten Gotteslästerers den weiten Weg nach Jerusalem tragen sollte, denn selbst, wenn der Schriftsteller anachronistisch den Tempel von Jerusalem im Auge hätte, so hätte man ein hervorragendes Waffenstück, nicht aber den Kopf des Feindes als Siegestrophäe dorthin verbracht[1]. In Wirklichkeit hatte der alte Text statt יְרוּשָׁלַמִ ein לְרוֹשִׁימ „zu den Abfällen", arb. rauṯ fimus, stercus; gemeint ist die Stätte der Lagerabfälle. Die spezielle Bedeutung „Abfälle", und zwar im S. v. Getreideabfälle, die im Sieb zurückbleiben (so auch arb.!), läßt sich als altes bh. Wort mehrfach nachweisen. So steht es beispielsweise in Jer 15, 6: וָאַשְׁחִיתְכָ (und ich verderbe dich), an das sich bekanntlich נִלְאֵתִי הִנָּחֵמ (ich bin's müde, mich zu erbarmen) anschließt, das G ganz anders verstanden haben will: και ουκετι ανησω αυτους; d. h. G sah הנחמ als הַנְחֵמ (ich bin's müde, sie einzulagern), eine LA, die deswegen berücksichtigt werden muß, weil unmittelbar darauf וָאֶזְרֵמ (und ich worfle sie) folgt. Ganz abgesehen also von der abweichenden Vokalisierung, die ja immer ein Zeugnis für vorhandene Textschwierigkeit darstellt, muß das Bild von der Erntetätigkeit, das heute noch in V. 7 unvermittelt angedeutet und das heute in seiner Ursprünglichkeit angezweifelt wird (vgl. KB), nachgeprüft werden, das um so mehr, als das Plur.-Suffix in וָאֶזְרֵמ ohne jede Beziehung im Texte steht; ebenso übrigens G הַנְחֵמ, weswegen ja die spätere Zeit besser zu tun glaubte, wenn sie diese Vokalisierung aufgab. Trotzdem also unserem ואשחיתכ der Satz vorausgeht: „Und ich strecke meine Hand aus wider dich", bleibt unser ואשחיתכ korrekturbedürftig und ist als altes ראש חַפֵּכ (der Unrat deiner Abfälle) wiederherzustellen, womit dann der Träger der Plur.-Suffixe wieder auftaucht. Die Schreibung ראשׁ für רושׁ gehört ins Kapitel der alten Orthographie, zu der eine Reihe interessanter Parallelen gehören, die noch Zeugnis ablegen für die (auch in den älteren semit. Sprachen) noch vorhandene Freizügigkeit gegenüber den starren Regeln der späteren (masor.) Grammatik.

[1] Mit dem Aushängen von Köpfen auf der Stadtmauer hätte die Aktion nichts zu tun.

הַתִּים, ,,Getreideabfälle“ (syr.) war ein wohlbekannter bh. Ausdruck. Nunmehr ergibt sich als Text: 2. ,,Und wenn sie (= das Judenvolk) zu dir (= Propheten) sagen: ,,Wohin sollen wir denn gehen?“, so sage zu ihnen: So spricht Jahve: Wer zum Sterben bestimmt ist, zum Tode, wer dem Schwerte, zum Schwerte, und wer dem Hunger, zum Hunger, und wer für die Gefangenschaft, zur Gefangenschaft. 3. Viererlei Wesen beordere ich wider sie, spricht Jahve: das Schwert zum Morden, die Hunde zum Verschleppen, die Vögel unterm Himmel und das Getier der Erde zum Fressen und zur Vernichtung: 4. Und ich mache sie zum Schreckbild für alle Reiche der Erde um Manasses willen, des Sohnes des Ezechias, des Königs von Juda, ob all (G) dessen, was er in Jerusalem getan. 5. Denn wer soll noch Erbarmen haben mit dir, Jerusalem, und wer soll dir noch Teilnahme bezeigen, und wer kehrt noch zu, um dir einen Gruß zu geben. 6. Du hast mich verstoßen, spricht Jahve, und kehrtest mir den Rücken zu, so strecke ich denn meine Hand wider dich aus, den Unrat deiner Abfälle, ich bin's müde, sie noch einzulagern (G); 7. aber ich will sie durchworfeln mit der Schaufel in den Toren des Landes. Ich mache kinderlos und richte zugrunde mein Volk ob seiner Laster (מִדַּרְכֵיהֶם, ,,ob ihrer Wege“ = G δια τας κακιας αυτων מִדַּרְבֵיהֶם), von denen es nicht abließ.“

Genau der gleiche Gedanke רֹאשׁ חַתִּים (Unrat der Abfälle) begegnet übrigens nochmals in Jer (6, 28), aber mit zum Teil anderer Ausdrucksform, und ist auch dort von allen Texten seit der ältesten Zeit verloren; dort steckt er in dem unbrauchbaren מַשְׁחִיתִים (vernichtende). Es ist ein reichlich verworrner Zusammenhang, in dem sich unser Ausdruck findet: 27. ,,Zum Prüfer habe ich dich bestellt für mein Volk Läuterung (בְּעַמִּי מִבְצָר, G בְּעַמֵּי מִבְצָר, εν λαοις δεδοκιμασμενοις), und du magst erkennen und prüfen ihren Weg; 28. allesamt sind sie סָרֵי (> G = ?) empörerisch (סוֹרְרִים), verleumdungssüchtig (הֹלְכֵי רָכִיל), Kupfer und Eisen; allesamt schädigend sind sie (כֻּלָּם מַשְׁחִיתִים הֵטָּה)“. Daß von einem Schmelzprozeß die Rede ist, lassen auch die folgenden Verse 29 u. 30 erkennen, wo vom schnaubenden Blasbalg die Rede ist und die ganze Darstellung mit dem Gedanken schließt: ,,Verworfenes Silber nennt man sie; denn

Jahve hat sie verworfen.“ Gerade deswegen ist es durchaus unzulässig, „Kupfer und Eisen“ heute kurzerhand zu streichen; auch das dunkle סָרֵי darf „mit G“ nicht eliminiert werden. Wenn andere glauben (z. B. KB) סָרֵי סוֹרְרִים mit „Erzempörer“ geben zu können und damit סָרֵי u. סוֹרְרִים etymologisch in Zusammenhang zu bringen, kann das nur als etymologische Naivität, die aus der Not geboren ist, charakterisiert werden. Exegetisch muß betont werden, daß die Fassung בְּעַמִּי מִבְצָר (in meinem Volk, Läuterung)[1] nach der M völlig unhaltbar ist, denn der mit „du“ angesprochene Teil ist ja gerade das Volk Gottes; dieses war zum Prüfer unter den Heidenvölkern bestimmt. G hat darum durchaus richtig: „unter den zu läuternden Völkern“. Unser Text leidet an einer Reihe von etymolog. Mißverständnissen, die in der Hauptsache durch das fehlerhafte משחיתים veranlaßt sind. Letzteres entsprach eben ehedem einem מְשֵׁי חַתִּים, „der Unrat (Pl.) von Abfällen“; מְשֵׁי ist Plur. von einem ebenfalls erweisbaren מֶשֶׁה „Unrat“, das syr. wohlbekannt war. Damit erhalten wir zwei Parallelausdrücke: ראשׁ חַתִּים und מְשֵׁי חַתִּים. Unser Halbvers כֻּלָּם מַשְׁחִיתִים הֵמָּה lautete also כֻּלָּם מְשֵׁי חַתִּים הֵמָּה, „insgesamt sind sie (nur) der Unrat von Abfällen“. Somit erklärt sich כֻּלָּם סָרֵי סוֹרְרִים als fehlvokalisiert und fehlgedeutet כֻּלָּם סְרִי סוֹרְרִים „insgesamt sind sie von Schmutz (סְרִי nh., ja) starrend“ (סרר, arb. ṯrr scatuit, abundavit). Drängt diese Textlage schon deutlich auf den Läuterungsprozeß, der in den Versen 27—30 ehedem zur Darstellung kam, so wird nun auch die zwischen den Sätzchen sich findende Wendung הֹלְכֵי רָכִיל נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל (verleumdungssüchtige, Kupfer und Eisen) klar: הלכי רכיל ist verdorben aus הֹלְכֵי יַרְכִּיל, wobei הלכי den „faber ferrarius“ (arb. hlkj) repräsentiert, während יַרְכִּיל „schlämmen“ bedeutet (von רכל lutum, cf. arb, das nominal auch in 2 Sm 17, 20 nachgewiesen werden kann). Demgemäß ist gerade der überaus kritische Satz, an dem man modern so kräftig herumstreicht, eigentlich erstaunlich gut erhalten und hatte folgende Bedeutung: „allesamt starren

[1] מִבְצָר, sonst „Festung“ hat G hier richtig als „Läuterung“ verstanden von בצר „prüfen“ (δοκιμάζειν), läutern“.

sie von Schmutz; der Erzarbeiter schlämmt Kupfer und Eisen, alle zusammen sind sie nur der Unrat von Abfällen." Im vorausgehenden V. 27 streicht man heute aus der an sich richtigen Erkenntnis heraus, daß eine Kenntnis nicht vor der Prüfung möglich sei (vgl. KB), in der Wendung וְתֵדַע וּבָחַנְתָּ (daß du erkennst und prüfest) das ותדע. Indessen stellt sich heraus, daß unser „du" ehedem feminin gefaßt war, weil es auf die „Tochter meines Volkes" in V. 26 sich bezogen hatte. Demnach mußte ותדע ובחנת ehedem lauten וְתֵדְעִי בְּחֻנַּת, „und du magst bei der Prüfung erkennen", so daß auch die Streichung von ותדע gegenstandslos wird. Fehl ist in unserem Halbvers nur דַּרְכָּם (ihr Weg) für altes רֹדְכָם, „ihre Sauberkeit", das G noch richtig zu Jes 35, 8 (καϑαρος) gesehen hat (arb. raudak). Demgemäß lautete unser Text in alter Zeit: 26. „Tochter meines Volkes, gürte dich mit dem Bußgewand, wälze dich in der Asche, lege Trauer an wie um den Einzigen, die Klage voll Bitterkeit; denn ganz plötzlich kommt die Verwüstung (G הַשּׁוֹד statt heutigem הַשֹּׁדֵד, „der Verwüster") über dich. Und (עָלֵינוּ „über uns" = עָלַיִךְ ו') ich hatte 27 dich[1] doch zum Prüfer unter den zu läuternden Völkern (G) bestellt, auf daß du erkenntest bei der Prüfung ihre Sauberkeit; 28. alle zusammen starren sie vor Schmutz. Der Erzarbeiter schlämmt Kupfer und Eisen; alle zusammen sind sie nur der Unrat aus den Abfällen. 29. Es schnaubt der Blasbalg, vom Feuer wird flüssig (תַּם, „ist vollkommen" = הַם, arb. hmm) das Blei; umsonst läßt der Schmelzer zerrinnen, die Schlacken aber (וְרָעִים und die Bösen = וְרֵצִים) werden nicht ausgeschieden. „Verworfenes Silber" nennt man sie; denn Jahve hat sie verworfen."

Das gleiche מֹשֶׁה, „Unrat", eigentlich „Abfallrest" (der vom Getreide übrigbleibt), hat auch in Jes 63, 11 Verwirrung gestiftet, obgleich es hier völlig unverdorben erhalten blieb. Der Text lautet heute: 10. „Doch sie (= die Väter), sie fielen ab und kränkten seinen heiligen Geist; da wandte er sich ihnen zum Feind, selber bekämpfte er sie. 11. Da gedachte er der Tage der Vorzeit, Mose, sein Volk (מֹשֶׁה עַמּוֹ)." Statt וַיִּזְכֹּר (und er gedachte) liest man heute vielfach (vgl. KB u. a.) וַיִּזְכְּרוּ,

[1] heute fälschlich masc. verstanden!

„und sie gedachten", da das Subjekt nicht klar hervortritt; „denn nur das selbst verdorbene עַמּוֹ (sein Volk) könnte Subjekt sein" (KB). Die Sept. hat מֹשֶׁה עַמּוֹ (Moses sein Volk) ganz ausgelassen, ein Zeichen dafür, daß sie mit der Lesung nichts anzufangen wußte. Wenn man in neuerer Zeit (gemäß Dt 32, 7!) dafür שְׁנוֹת דֹּר וָדֹר in Vorschlag gebracht hat (vgl. BH), so ist das eine rein mechanische Technik, die mit „Parallelen" arbeitet, die weder inhaltlich noch sachlich miteinander etwas zu tun haben. Auch eine Parallele müßte, selbst wenn sie inhaltlich gesichert ist, schrifttechnisch in Ausgleich gebracht werden können. Sonst läuft man Gefahr, Parallelen zu postulieren, wo keine sind (wie hier). Die Mehrzahl der Exegeten sind der Ansicht, daß מֹשֶׁה עַמּוֹ für älteres מֹשֶׁה עַבְדּוֹ (Mose, sein Diener) anzunehmen ist, und fassen: „da gedachten sie der Tage der Vorzeit, seines Knechtes Mose." Aber damit ist kein reibungsloser Text gewonnen, denn die nachfolgende direkte Rede ist zweifelsohne vom Volk, das in seiner Verlassenheit nach dem schreit, der in den Tagen der Vorzeit ihm einen Hirten gab. Demgemäß darf eben עַמּוֹ als Subjekt für die nachfolgende Rede nicht gestrichen werden. Der ganze Fehler liegt in der Mißdeutung מֹשֶׁה (Moses) für מֶשֶׁה, „Restabfall", so daß auch וַיִּזְכֹּר unverändert beibehalten werden muß und unser Halbvers 11a lautet: „und es gedachte der Restabfall seines Volkes der Tage der Vorzeit." Nachdem im vorausgehenden von der Niederkämpfung des Volkes durch Gott die Rede war, ist es nur zu begreiflich, daß der Prophet auf den Restteil des Volkes Gottes hinweist, der den Weg zu Gott zurücksucht. Nunmehr schließt sich der Text mühelos zusammen: 7. „Die Gnadenerweise Jahves will ich preisen, die Ruhmestaten Jahves nach all dem, was Jahve an uns getan, überströmend in Güte (וְרַב טוּב, und „reich an Güte" G רָב טוֹב[1] κριτης αγαθος = וֹרֵב טוּב, syr.-arb. זרב fluxit) gegen das Haus Israel, was er an uns getan hat (גמלם = G גמלנו) gemäß seinem Erbarmen und nach der Fülle seiner Gnade, 8. indem er sprach: Sie sind ja mein Volk, Söhne, die nicht enttäuschen werden." Und so

---

[1] Die Streichung des sinnlosen ו in ורב durch G ist nur kritisches Behelfsmittel, ebenso wie die abweichende Vokalisation.

ward er ihnen zum Retter, 9. in all ihrer Drangsal. Nicht ein Bote (צָר „Feind" = צִר G πρεσβυς) oder ein Engel, sondern er selber rettete sie. In seiner Liebe und in seinem Mitleid erlöste er sie und hob sie auf und trug sie einher alle Tage der Vorzeit. 10. Sie jedoch, sie fielen ab und kränkten seinen heiligen Geist, da wandelte er sich ihnen zum Feind, selber bekämpfte er sie. 11. Da gedachte der Restabfall seines Volkes der Tage der Vorzeit: „Wo ist, der heraufführte aus den Wassern (מַעֲלֹם מַיִם, „der sie heraufführte aus dem Meere = G מַעֲלֶה מִמַּיִם) den Hirten seiner Schafe, wo ist, der seinen heiligen Geist in dessen Herz senkte, 12. der zur Rechten gehen ließ Moses, seinen herrlichen Arm, der die Wasser vor ihnen her spaltete, um sich ewigen Ruhm zu schaffen, 13. der sie durch Meerestiefen führte wie ein Roß in der Wüste, ohne daß es Einsicht besitzt oder (יִכָּשֵׁלוּ, „sie straucheln" יַשְׂכִּלוּ) 14. gleich Rindern, die in den Talgrund steigen — der Geist Gottes bestimmt die Absicht (תְּנִיחֶנּוּ, „sie läßt ihn ruhen d. i. תִּכְּיחַ נִי)[1], so lenktest du dein Volk, um dir (damit) einen ruhmreichen Namen zu schaffen. 15. Blicke vom Himmel aus und schaue von deiner heiligen und herrlichen Wohnstätte her! Wo ist dein Eifer und deine Heldenstärke (G), die Regung deines Innern und dein Erbarmen, wenn du (אֵלַי התאפקו, „für mich hielten sie an sich" = G אֵלוֹ תתאפק ו) an dich hältst, 16. und du bist doch unser Vater. Da Abraham nicht auf uns achtete und Israel sich nicht um uns gekümmert hat, bist du, Jahve, unser Vater; ‚unser Erlöser von jeher' ist dein Name!"

Wenn sich oben herausstellte, daß die beiden Ausdrücke רֹאשׁ חַתִּים und מְשֵׁי חַתִּים genau das gleiche besagen, so daß רֹאשׁ und מֶשֶׁה in beiden Fällen Synonyma darstellen für das im Sieb zurückgebliebene schlechte Getreide (vgl. arb. rauṯ reliquiae paleae tritici in cribro, quum cribatur, Freytag), so läßt sich weiterhin zeigen, daß sogar für מֶשֶׁה עַמּוֹ, „Restabfall seines Volkes" ein entsprechendes Seitenstück רֹשׁ עַמִּיו im gleichen

[1] Die heutige Kritik liest mit den Vrss תְּנַחֶנּוּ (sie führt ihn); indessen י (jod) kann nicht einfach ignoriert werden; es handelt sich nur um eine Verlegenheitslösung der Alten. Das Suffix („ihn" oder „uns") bliebe nach wie vor ohne jede Beziehung.

Sinne in den alten Texten bekannt war. In einem durch ungewöhnlich schlechte Übergänge gekennzeichneten Text des Propheten Jesajas findet sich auch der Satz: „Keinen Frieden, spricht Jahve, haben die Gottlosen" (G ουκ εστιν χαιρειν λεγει κυριος τοις ασεβησιν) Jes 48, 22. Obgleich derselbe Satz Jes 57, 20 nochmals (analog) wiederkehrt, hat man ihn gestrichen. Es ist richtig, daß an beiden Stellen von Gottlosen nicht die Rede sein konnte, aber das berechtigt keineswegs zur Streichung, zumal wenn G schon durch eine etwas auffällige Wiedergabe ihr Bedenken gegen den Text zum Ausdruck gebracht hatte. Wie in V. 19 jede Überleitung zur Aufforderung in 20/21 zu fehlen scheint, so vermißt man auch in V. 22 eine Überleitung zur direkten Rede in 49, 1. In Vers 19 hält es nicht schwer, sofortige Erleichterung zu gewinnen durch die Umwandlung des sinnlosen מִלְּפָנַי, „vor meinem Angesichte", um dessentwillen man heute den ganzen Halbvers: „Nicht soll ausgerottet werden sein Name vor meinem Angesichte" als „beschwichtigende Glosse", die nichts mit dem Zusammenhang zu tun hat" (KB), kurzerhand eliminiert. Lies statt מלפני älteres מְלַמְּדוֹ, „der ihn Lehrende", so verbindet sich V. 19 ohne Schwierigkeit mit V.20, und der Charakter einer beschwichtigenden Glosse verschwindet. So muß denn auch in V. 22 לרשעים (den Gottlosen) als altes לְרֹשׁ עַמִּי (dem Restabfall meines Volkes) verstanden werden, um erkennen zu lassen, daß das vorausgehende אֵין שָׁלוֹם אָמַר Fehlabtrennung erfahren hat für אֵין שָׁלֵו מֵאֹמֶר, „es gibt nichts Verlässigeres als das Wort (Jahves)." Nunmehr schließt sich unser ganzer Text wieder zusammen: 17. „So spricht Jahve, dein Erlöser, der Heilige Israels: Ich bin Jahve, dein Gott, der dich lehrt gut zu handeln, der dich führt auf dem Wege, den du wandeln sollst. 18. Hättest du doch auf mein Gebot gelauscht, wie ein Strom wäre dein Heil geworden, deine Gerechtigkeit wie die Wogen des Meeres, 19. wie der Sand wäre dein Same, und die Sprößlinge deines Leibes kämen angeflogen wie Spreu (G, s. Tr. 401). Nicht aber (לֹא = וְלֹא, praec. ו) tilgt und rottet[1] aus seinen Namen der, welcher ihn selber unterwies:

---

[1] ישמד und יכרת, heute pass., sind also akt. zu vokalisieren.

20. „Ziehet fort von Babel, fliehet aus Chaldäa!
Mit Jubelstimme verkündet und tut folgendes kund,
laßt ausgehen bis an die Grenzen der Erde die Meldung:
Erlöst hat Jahve seinen Knecht Jakob;
21. Nicht litten Durst, die er in den Wüsteneien führte,
Wasser aus dem Felsen ließ er ihnen rieseln,
und spaltete das Gestein, daß Wasser strömten.“
22. Es gibt nichts Sichereres als eine Jahve-Verheißung
an den Restabfall meines Volkes:
Höret denn, ihr Völker (איים, G oftmals „Völker“) auf mich
und achtet, ihr Nationen, auf seine[1] Aussage (מֵרָחוֹק, „von der Ferne“
= מִלְּקָחוֹ; zum Wort vgl. G zu Job 29, 23 מלקה λαλια):
„Jahve hat vom Mutterleib an mich berufen,
von meiner Mutter Schoß an meines Namens gedacht . . .“

Die wechselnden Suffixe: „Höret auf mich (= Gott), Jahve hat mich (= Jakob) berufen, meines Namens gedacht“ bereiten gerade im heutigen Text erhebliche Schwierigkeiten.

Wie eine geringfügige Verlesung schon seit den ältesten Tagen zu gezwungener Exegese führte, zeigt ein so einfaches Beispiel wie 2 Sm 8, 1 in dem Satz: „Und hernach schlug David die Philister und unterjochte sie, und (so) nahm David die מֶתֶג הָאַמָּה aus der Hand der Philister.“ G gibt מֶתֶג הָאַמָּה (Zügel der . . .) mit την αφωρισμενην, d. h. sie hat unter Streichung von ה (eine häufige Operation) eine Form מתגאמה gelesen und mit gʿm (capistravit, eradicavit) erklärt. Daß die Eliminierung von ה technisch nicht in Frage kommen kann, soll hier nicht näher belegt werden. Es handelt sich nur um einen Verlegenheitsversuch seitens des alten Übersetzers, der oft begegnet und immer die gleiche Ursache hat: Hilflosigkeit gegenüber dem Textbestand. Par. α 16, 1 bietet als „Parallele“ גַּת וּבְנוֹתֶיהָ (Gath und seine Töchterstädte), das ebenfalls nicht unseren Text repräsentierte, sondern „sinngemäß“ ersetzen sollte, da der Abschreiber der Sm-Quelle mit dem damals bereits verdorbenen Text selbst nichts mehr anzufangen wußte; er verlegte sich also halb auf Exegese, halb auf Textkritik (גת!).

[1] d. i. des Volkes.

Heute faßt man מתג האמה zumeist als ,,Zügel der Hauptstadt", ohne absolute Klarheit zu besitzen. ,,Ob man so übersetzen darf, ist nicht ganz sicher; immerhin wird der Sinn richtig wiedergegeben sein. Nur darf man nicht an Jerusalem denken, sondern wie Par α 18, 1 richtig annimmt, an die Stadt der Philister" (KB). Es bleibt aber dann immer noch erklärungsbedürftig, warum Gath genannt wird, da doch Sidon die Vorherrschaft damals innehatte. Gerade der Umstand, daß Par halb Exegese, halb Textkritik anstrebte, macht die Lesung in Par als Lösung wertlos, denn die Textkritik verlangt restlose Verwendung des Materials. Demgemäß ist statt מתג האמה älteres מֶתֶג הָאֹנָיָה ,,Zaum der Bedrückung" zu lesen, so daß der Nachsatz ehedem lautete: ,,und (so) nahm David den Zügel der Bedrückung den Philistern aus der Hand." Dieses gleiche Wort אֹנָיָה (von אנה ,,bedrücken", NF ינה) ,,Bedrückung" (s. nh.) bezeugt G selbst noch zu Jes 29, 2 אֲנִיָּה (Klage) = אניה ισχυς: ,,Ich will Ariel bedrängen, und es wird die Bedrückung (תאניה = G הָאֹנָיָה) zur Bedrückung (ואניה = לָאֹנָיָה cf. G) kommen, und zwar wird sie von mir ausgehen an Ariel (כאריאל = באריאל). 3. Und ich werde ein Lager wider dich im Kreise (כַּדּוּר = כַּדּוּר, cf. G כְּדָוִד!) schlagen und Posten um dich zusammenziehen und Wachttürme wider dich errichten, 4. daß du tief drunten am Boden sprichst und geduckt aus dem Staube redest. Und es wird deine Stimme vom Boden kommen, wie die eines Geistes, und aus dem Staube wird deine Stimme flüstern."

Eine ganz analoge Behandlung erfuhr die schon in ältester Zeit verdorbene Lesung in 4 Rg 11, 2 מִתּוֹךְ בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הַמְּמוֹתְתִים ,,aus der Mitte der königlichen Prinzen, die dem Tode geweiht (?) waren." Die Form הממותתים ist nicht bloß unverständlich, sondern auch im Sinne des Qere הַמּוּמָתִים sinnlos, und es ist gar kein Zweifel, daß man damit der schlecht überlieferten älteren Textform zu entkommen hoffte. Es wäre eine Täuschung, wenn man glauben wollte, die Lesung המומתים sei deswegen diskutabel, weil sie auch in der Chronik (Par β 22, 11) sich finde; denn gerade die Chronik läßt erkennen, daß auch mit dieser Korrektur — um eine solche handelt es sich nämlich — noch nicht durchzukommen ist; sie mußte vielmehr hinter unserem

Worte noch וַתָּבֵא, ,,und sie verbrachte" (ihn und seine Amme) einschieben; ja sogar das später folgende וַיַּסְתִּרוּ אֹתוֹ, ,,und sie verbargen ihn (vor Athalia)" muß in die unmögliche Form וַתַּסְתִּירֵהוּ, ,,und sie (Joscheba') verbarg ihn" umgewandelt werden. Es ist leicht der Beweis zu erbringen, daß für ein וַיַּסְתִּר niemals ein וַתַּסְתֵּר postuliert werden kann, von den anderen Unmöglichkeiten abgesehen. Die moderne Kritik übernimmt durchwegs die Lesungen der Chronik als den alten Text, ohne sich Rechenschaft zu geben, wie nachträglich die Ausfälle und sonstigen Änderungen technisch hätten zustande kommen können. Dabei ist diese Übernahme des Chron.-Textes nicht einmal exegetisch befriedigend; denn הַמּוּמָתִים kann nicht übersetzt werden: ,,die getötet werden sollten", wie der Kontext verlangt, sondern bedeutet sonst immer: ,,die getöteten", und gerade diese Fassung verträgt der Zusammenhang nicht. G hat an unserer Stelle für הממותתים ebenfalls nur των θανατουμενων (also המומתים), doch schiebt sie kein וַתָּבֵא ein, während sie ויסתרו אתו mit ἐκρυψεν αυτον und darunter zum mindesten (אתו) וַתַּסְתֵּר versteht, also auch die unmögliche Umwandlung von ויסת' in ותסת' fordert. Immerhin bleibt es beachtenswert, daß G nicht soweit zu gehen wagte wie die Chronik. Eine Untersuchung der Form הממותתים lehrt, daß tatsächlich die Ergänzung von וַתָּבֵא durch den späteren Abschreiber der Chronik zu Unrecht geschah; denn הממותתים ist durch eine geringfügige Verlesung (מ = נו) entstanden: es lautete ehedem הָמְנוּ וַתְּיתֵם (מנה Ho. cf. nh.), ,,sie waren bereitgestellt", ,,und sie (Joscheba') verbrachte sie (den kleinen Prinzen und seine Amme)"; die Formen אתה Hi mit י sind sehr verbreitet gewesen und oftmals mißdeutet worden. Mit dieser einen Korrektur wird nicht bloß ein exegetisch entsprechender Sinn gewonnen, sondern es erübrigt sich jede weitere Korrektur am heutigen Text; denn nunmehr lautet er: ,,Joscheba' aber, die Tochter Jorams (und) Schwester des Aḫazia nahm den Sohn des Ahazias, Joaš, entfernte ihn heimlich aus der Mitte der königlichen Prinzen, die schon bereitgestellt waren, und sie verbrachte sie, nämlich ihn und seine Amme, in die Schlafkammer, daß man ihn verstecken möchte vor Athalia und er so nicht getötet würde."

Unser Beispiel gibt also zu verstehen, welche Irrwege die alten Übersetzer bzw. jene, die von dem alten verdorbenen Texte für ihre Studien Gebrauch machen mußten, wie der Schreiber der Chronik, einschlugen aus purer Unbeholfenheit gegenüber ihrer Vorlage. Der dadurch entstandene Schaden äußert sich zweifach: in einer fehlgeratenen Exegese, sodann aber auch in einer Irreführung der späteren Forscher, die auf den Gedanken kommen konnten, es handle sich um wirkliche, alte Lesevarianten. Das Verhalten der heutigen Kritik gibt klar zu verstehen, daß diese Irreführung völlig geglückt ist; und gerade auch durch sie konnte diese moderne ,,Textkritik" in eine vollständig verfehlte Bahn geraten und bei einem solchen Variantenapparat an allerhand Möglichkeiten glauben, Möglichkeiten, die in der hebr. Textkritik ebensowenig gegeben waren wie in irgendeiner anderen schriftgeschichtlichen Tradierung eines Textes. Denn gerade unsere moderne Textkritik arbeitet technisch mit einer Ungebundenheit, die wohl überall sonst verpönt wäre, die nicht bloß eine Gefahr für den Textbestand, sondern ebensosehr für die Exegese bedeutet.

Stellen:

Die Verwendung von Synonymen im Alten Testament.

Von S. Spinner, Wien.

Die Bedeutung des Wortes „D'dan" im AT erörternd, habe ich in meinem jüngst erschienenen Buche „Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes" (Wien 1933), p. 256 ff auf die Erläuterung dieses Wortes in Gesenius' Wörterbuche hingewiesen und dazu bemerkt:

„Der von der Geschichtsforschung bevorzugte Grundsatz der Homonymität, der sich bei Beurteilung des Zusammenhangs historischer Vorgänge nur von Laut- und Klang-Ähnlichkeit der behandelten Namen leiten lassen will, hat sich nirgends als so handgreiflich falsch erwiesen wie hier. Dieses von Historikern mit apodiktischer Gewißheit angenommene Axiom führte dazu, daß auf seiner Grundlage ein Gebäude der biblischen Geographie und Geschichte zurechtgezimmert wurde, das vom Fundament aus grundfalsch und in seinen Stockwerken recht morsch und baufällig ist. Es ist daher kein Wunder, wenn bei Vergleichung und Überprüfung der Quellen ein Chaos zum Vorschein kommt, aus dem kein Ausweg zu finden ist, sofern man sich nicht mit der billigen Ausflucht begnügt, die bei der modernen Kritik üblich ist, daß die biblischen Quellen überhaupt unverläßlich seien. — Folgt man dagegen der Tradition und dem ihr zugrunde liegenden Grundsatz der Synomymität, so erkennt man bald, daß die Bibel die in den Keil- und Hieroglyphen-Inschriften überlieferten historischen Länder- und Völkernamen lautlich wohl verschieden, dem Sinne nach aber in allen Texten in gleichbedeutenden Bezeichnungen wiedergibt. Bei Anwendung dieser Methode gewinnt man auch einen Schlüssel nicht nur für das richtige Verständnis der historischen Partien der Bibel, sondern überhaupt für die allgemeine Geschichte des Altertums, die ja in vielen Beziehungen noch sehr aufklärungsbedürftig ist."

Ich habe ebenda an der Hand zahlreicher Beweise diese für die Auslegung alter Texte grundlegende These der Verwendung synonymer Bezeichnungen im AT und in den sonstigen alten Schriftdenkmälern erhärtet. — Hier sei ein lehrreiches Beispiel aus jüngster Zeit gegeben, um zu zeigen, wie sehr bei Verkennung der Synonymität die Auslegung auf Abwege geraten kann.

Herr Professor L. Kohler, Zürich, erwähnt in seinem Bericht (MGWJ 1934 p. 2) über die von ihm vorbereitete neue, verbesserte Ausgabe des Lexikons von Gesenius eine Korrektur an Ps 74, 14, die dahin geht, die (seiner Ansicht nach keinen richtigen Sinn ergebenden) Textworte לְעָם לְצִיִּים besser durch לעמלצי ים, „Meerhaifische", zu ersetzen. Diese, von Kohler als „genial" bezeichnete Korrektur ist indes schon aus sprachlichen Gründen in Zweifel zu ziehen und bezeugt nur ein völliges Mißverständnis des Wortes Zijim, ציים, und des Sinnes der diesbezüglichen biblischen Angabe. Die kritische Prüfung der zitierten Stelle, unter Bedacht auf den Zusammenhang der darin geschilderten Begebenheiten und auf die Angaben externer Quellen, erweist die fragliche Korrektur als überflüssig, ja irrig.

Ps 74, 14 versteht unter Leviathan, לִוְיָתָן, den zur Art der Thunfische zählenden Pelamys oder Pelamydes, der im Pontus Euxinus die Schiffe „begleitete" und darum von den Alten πομπος, „Begleiter" genannt wurde: Plinius IX, 20, 5. Genau so ist obige hebräische Bezeichnung von לוה, „begleiten", abzuleiten.

Diese Thunfische lebten im Pontus in großen Massen; ausgebrütet in den Sümpfen der Mäotis, zogen sie in großen Zügen längs der kleinasiatischen Küste, wo sie gefangen und eingesalzen wurden, der Bevölkerung als Nahrung dienten und auch reichen Handelsgewinn brachten (Plinius, IX, 20, 1—5; Strabo, VII, 6). Einzelne Exemplare erreichten eine ungeheure Größe, wie 15 Talente (ca. 800 Pfund; Aristoteles, H. An. VIII, 34); darum machte man daraus zuweilen ein fabelhaftes Seeungetüm.

Anderseits ist mit Zijim, ציים, Wüstenbewohner, die zu den Subaristämmen zählende Bevölkerung der kleinasiatischen Südküste des Pontus Euxinus gemeint[1], deren Land Subartu in den alten Keilschriften ideographisch Su-edin-ki, „Wüstengebiet", geschrieben und genannt ist.

Nach diesen Feststellungen gewinnt die fragliche Psalmstelle einen eindeutig klaren Sinn: Zij, צי, ist nur Wiedergabe und

[1] Aus Ps 72, 9 ergibt sich mit Sicherheit die Bedeutung von ציים als geographische Bezeichnung eines Gebietes im Norden.

Übersetzung der keilschriftlichen Bezeichnung der Subari-heimat, Subartu-Su-edin-ki, an der Südküste des Pontus, und der Psalmist spielt hier auf ein im Altertum bekanntes Faktum an: ,,Du gibst die Thunfische den Wüstenbewohnern (Subartus) als Nahrung, תתנן מאכל לעם לציים. — Analog ist die Anspielung auf diesen Thunfischfang bei Job 40, 20—25: ,,Den Leviathan fängst du mit der Angel . . . die Fischergesellschaften bereiten ihn zum Mahle und verteilen ihn an die Kaufleute.“ — Auch Plinius (IX, 15, 8) kennt die im Handel vorkommenden zerschnittenen Thunfischstücke unter der Bezeichnung Cybia (κύβια).

Die alte Tradition (Misch. Kelim XVII, 8; 11 usw.) nennt diese Gegend synonym auch מדברית, Wüstengegend; ebenso bezeichnet Plinius, VI, 11 den Landstrich um das Paryadres-gebirge und Trapezunt, nach alten Traditionen, als ,,Kolchische Wüste“. — Wie lebendig die uralte Tradition dieser Bezeichnung bis in die spätere Zeit sich erhielt, zeigt Tanchum Jerusalmi (aus dem 13. Jahrhdt.) in seinem arabischen Kommentar zu den Klageliedern (4, 8), wo die Bevölkerung dieses Landstrichs als ,,Wüstenbewohner“, (dannis, Aramäa) סכאן אלבר יערף באלדני angeführt ist.

Ähnlich nannten auch die Etrusker — die ja aus der Pontusgegend stammen (vgl. Herkunft 374 ff) — den Monat November, in den der Hauptfang der Thune fiel (Plinius IX, 20, 5), Xofer, aram. כוור, ,,Fischmonat“.

Dieses einzige, oben dargelegte Beispiel dürfte vorläufig an sich genügen, um die große Bedeutung des Prinzips der Synonymität für die Bibel- und Geschichtsforschung zu illustrieren.

Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea.

Von Professor L. Dürr in Freising.

In der ZAW, N. F. 11 (1934) 102—109 hat Curt Kuhl neue Dokumente aus dem akkadischen Recht zum Verständnis von Hos 2, 4—15 angeführt. Diese Parallelen zeigen abermals, wie sehr das israelitische Recht, besonders auch das Familienrecht, mit dem altorientalischen verkettet war, zugleich aber, wie auch die atl. Propheten sich ganz auf dem gemeinsamen Rechtsboden bewegten, ja dieses Recht schlechthin voraussetzen. Im folgenden sollen einige weitere Stellen besprochen werden, in denen ebenfalls ganz deutlich auf altorientalisches Recht Bezug genommen ist und dessen Heranziehung erst die eindeutige, zwingende Erklärung dieser Verse ermöglicht.

1. Für Amos 3, 12 hat bereits A. Weiser, Die Prophetie des Amos (1929) auf Ex 22, 13 und C(odex) H(ammurabi) hingewiesen. Hier ist ebenso wie in Gen 31, 39 und 1 Sa 17, 34 f von dem Herdenbesitzer Amos auf altorientalisches Hirtenleben und Hirtenrecht angespielt[1]. Weiterhin möchte ich die Aufmerksamkeit auf Cap 2, 7 b lenken. Der Vers wurde bis in die neuere Zeit, besonders wegen des Zusatzes „um meinen heiligen Namen zu entweihen", vorwiegend von der religiösen Prostitution d. i. von dem Verkehr mit der Qedesche = Tempeldirne gedeutet. So wieder E. Sellin[2], H. Guthe bei E. Kautzsch, 4. Aufl. und A. Weiser[3]. Letzterer hebt sogar hervor, daß das נַעֲרָה absichtlich für Qedesche gesetzt sei. Indes ist

---

[1] Diese Bezugnahme vermißt man bei H. Schmökel, Das angewandte Recht im Alten Testament (Borna-Leipzig 1930), S. 71 ff.

[2] Das Zwölfprophetenbuch. 2. und 3. Aufl. (Leipzig 1929) 207 f. In dieser neuen Auflage berichtet S. zwar, daß die Beziehung auf kultische Unzucht bestritten wird, er selbst aber tritt doch in letzter Linie dafür ein, da besonders das šēm qodšî auf diesen Amtsnamen der Dirne hinweise.

[3] Die Prophetie des Amos 92 f.

m. E. diese Deutung auf kultisch-religiösen Verkehr im Zusammenhang vollständig abwegig. Einmal wird naʿarā, LXX νεανίσκη, Vulg. puella, soweit ich übersehe, im A. T. niemals in diesem Sinne gebraucht. Amos wäre also die einzige Stelle. Schon das müßte vor jener Deutung warnen. Darauf hat auch J. Hempel[1] hingewiesen und demgemäß naʿarā mit „Dirne" übersetzt. Sodann verbietet der Zusammenhang diese Auffassung. Denn in der Perikope 2, 6—8 handelt es sich nicht um den Kampf um irgendeine falsche Gottesdienstform, vielmehr enthält dieselbe nur Vorwürfe gegen die Verletzung der Gerechtigkeit und sozialen Rücksicht primitivster Art: Verkauf der Unschuldigen und Armen um ein paar Pfennige, Bedrückung der Geringen, Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen. Nirgends ist also von einem kultischen Vergehen die Rede. Denn auch bei der Begründung in V. 8, daß man „die gepfändeten Gewänder vor dem Altare ausbreite und den als Strafe erpreßten Wein im Gotteshause trinke", liegt doch der Nachdruck nicht in der Verbindung mit dem Heiligtum als solcher, sondern auf der schamlosen Frechheit, daß man ungerechtes Gut noch der Gottheit anzubieten wage und sich dabei als fromm geriere, wir würden sagen gestohlenes Gut oder den Arbeitern vorenthaltenen Lohn noch in den Opferkasten oder in den Sammelkorb zu werfen wage, um dadurch mit seiner Frömmigkeit großzutun[2]. Außerdem liegen kultische Vergehen gar nicht in erster Linie im Gesichtskreis des Propheten Amos. Er ist vor allem der „Prophet der absoluten Gerechtigkeit", dem es um die Wahrung des Rechtes unter den Menschen zu tun ist. Vergleiche seine positive Forderung 5, 24: „Recht möge sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmerversiegender Bach"! Er steht da im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Hosea, der vor allem den Kampf aufnimmt gegen den falschen Gottesdienst („Höhen-

---

[1] Zschr. f. systematische Theologie 8 (1930) 389[1].

[2] Auch E. Sellin a. a. O. 207 gibt zu: „Man kann nicht leugnen, daß diese Sünde (d. h. nach seiner Auffassung kultische Prostitution) auf den ersten Blick etwas isoliert in dem Zusammenhange erscheint. V. 8 kehre zum Teil wieder zur Aussaugung der Armen, von der 7 a handle, zurück."

dienst") und dabei eben das Vergehen der kultischen Unzucht brandmarkt (4, 14). Auch da, wo Amos auf die kanaanäischen Kultorte zu sprechen kommt (4, 4; 5, 4), handelt es sich für ihn offensichtlich mehr um die darinliegende Verachtung Jahwes als solcher, als um die Einzelheiten dieser Kultformen. Von der spezifischen Art der Gottesverehrung durch Tempelprostitution ist schon gar keine Rede. Deswegen darf auch der Zusatz „um meinen heiligen Namen zu entweihen" in unserem Versteil nicht so gedeutet werden, als ob die Sünde dadurch vergrößert würde, daß sie im Heiligtum geschieht, sondern die Entweihung des göttlichen Namens d. h. Wesens liegt nach Amos schon in der Tat als solcher allein! Jede Sünde ist ja bei ihm eine Entweihung des göttlichen Wesens! Es handelt sich demnach an unserer Stelle nach Zusammenhang und Wortwahl zunächst um den geschlechtlichen Mißbrauch eines Mädchens (naʿarā) und zwar noch genauer muß diese naʿarā, um das soziale Verbrechen herauszubekommen, welches es nach dem Zusammenhange sein muß, im engsten Sinne als „Sklavin, Dienstmädchen" genommen werden, wie es sonst auch gerne im A. T. gebraucht wird (siehe Gesenius-Buhl!). Naʿarā ist also bewußt von Amos hier gewählt! Darin liegt das Verbrechen, daß man das wirtschaftlich hörige, gebundene Mädchen mißbraucht, um seinen Lüsten zu frönen. Darum kann naʿarā auch nicht einfach als Dirne im gewöhnlichen Sinne genommen werden, wie es K. Cramer[1], H. Schmidt[2] und J. Hempel[3] fassen, vielmehr steht es in dem von uns angegebenen engeren Sinne. Dann paßt der Versteil ganz in den Zusammenhang der von Amos hier gebrandmarkten Vergehen und braucht auch nicht als unecht erklärt oder wenigstens nach V. 8 gesetzt zu werden. Das wird ja auch später einmal (Jes Sir 41, 22) als besonderes Vergehen hervorgehoben: „Man soll sich schämen, sich heranzumachen an deine Magd!" Im Hebräischen hat hier wohl auch naʿarā gestanden![4] Dazu kommt dann bei Amos noch ein erschwerender Umstand, nämlich daß „Vater

---

[1] Amos (Stuttgart 1930) z. Stelle.

[2] Der Prophet Amos (Tüb. 1917) 31.

[3] A. a. O. 389[1].

[4] So auch N. Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (Münster 1913) zur Stelle.

und Sohn“ aus demselben Hause offenbar ihre Macht über das Mädchen ausnützen und beide dasselbe zu ihren Zwecken mißbrauchen. Das besagt der Artikel bei naʿarā, von dem Propheten mit Absicht gesetzt, um es als dasselbe Mädchen zu bezeichnen. So fassen es mit Recht auch K. Cramer[1], A. B. Ehrlich[2], H. Schmidt[3], J. Hempel[4], A. Weiser[5], dagegen lehnt E. Sellin es ab, daß dies in dem Artikel liege[6]. Zu eben dieser unserer Auffassung der Stelle haben wir nun noch eine altorientalische Parallele, welche zugleich beweist, daß solche gebrandmarkte Dinge tatsächlich vorkamen und deswegen sogar im Gesetzbuch (Familienrecht) berücksichtigt werden mußten, wenn sie auch anders beurteilt wurden als hier bei unserem Propheten. Im hethitischen Gesetzbuch II § 80 heißt es nämlich: „Wenn ein freier Mann Sklavinnen, dieser oder jener, beiwohnt, so findet Strafverfolgung nicht statt. . . . Wenn einer Sklavin oder einer Hure Vater und sein Sohn beiwohnen, so findet Strafverfolgung nicht statt[7].“ Aus den übrigen Gesetzbüchern ist mir ein derartiger Fall weiter nicht bekannt. Denn Lev 20, 11 handelt es sich um den Mißbrauch der eigenen Mutter und im CH § 155 um die bereits dem Sohne gefreite und von ihm „erkannte“ Braut! Amos geht also über diese Fälle und gar über das hethitische Recht weit hinaus. Damit aber dürfte die Beweisführung für unsere Auffassung der Stelle geschlossen sein. Amos bewegt sich tatsächlich hier in altorientalischer Rechtssphäre. Zugleich zeigt seine Beurteilung des Falles die sittliche Höhe des prophetischen Denkens,

[1] Amos 29 und Anm. 11.

[2] Randglossen z. hebr. Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. V. Bd. (Leipzig 1912) 232.

[3] A. a. O. 31. [4] A. a. O. 389[1].

[5] Die Prophetie des Amos 93.

[6] Das Zwölfprophetenbuch $^{2+3}$ S. 207: „Daß es sich um dieselbe Dirne handelt, liegt nicht in dem Artikel, wohl aber in dem אִישׁ וְאָבִיו.“

[7] Vgl. den Hinweis auf diese Parallele auch bei A. F. Puukko, Die altass. und hethitischen Gesetze und das A. T., in Studia Orientalia I (Helsingforsiae 1925) 159 und bei J. Hempel, Ztschr. f. syst. Theologie 8 (1930) 389[1]. Puukko bemerkt übrigens an der angegebenen Stelle auch: „Jene hethitische Parallele zeigt, daß es unrecht war, jene Amosstelle auf kultische Unzucht zu beziehen, ja sogar die Echtheit derselben anzuzweifeln.“

indem er, was bei einem anderen Volke, offenbar parallel mit der Einschätzung der Sklavin überhaupt, als vollständig in der Ordnung hingestellt wird, auf eine Stufe mit den schreiendsten Rechtsverletzungen stellt!

2. Für Hosea hat, wie schon eingangs erwähnt, C. Kuhl in dem angezogenen Artikel die Beziehungen zum altorientalischen Recht neu aufgezeigt, wenn ich auch nicht mit allen Folgerungen des Verfassers für die Erklärung der Perikope 2, 4—15 einverstanden sein kann. M. E. ist viel mehr Planvolles und Zusammenhängendes darin, als Kuhl noch als ursprünglich festhalten will. Ich will indes hier nur auf eine Gruppe aufmerksam machen, die C. Kuhl nicht berührt hat, wo sich aber zeigt, daß in dem 2, 4 ff eingeschlagenen Verfahren gegen die untreue Gattin (hier das Land Israel, wie auch C. Kuhl mit Recht hervorhebt) vollständig nach jenem Recht verfahren wird. Cap 2, 7 begründet die Frau ihr Verhalten mit den Worten:

„Ich will nachgehn meinen Geliebten,
Die mein Brot und mein Wasser mir stiften,
Meine Wolle und meinen Flachs,
Mein Öl und meine Schleckereien[1]."

Man hat vielfach den Vers als überfüllt bzw. als Angleichung an die folgenden V. 10 und 11 angesehen und darum teilweise gestrichen. Besonders an der Dreiheit Getreide, Wein (Wasser) und Kleidung (Wolle und Flachs) hat man Anstoß genommen, in V. 10 und 11 dieselbe Zusammenstellung aber als ursprünglich belassen[2]. Indes läßt sich zeigen, daß es sich in beiden Fällen, also auch V. 7, um eine altorientalische Wortgruppe handelt, die schlechthin zusammengehört und ganz in den Mund der Frau paßt. Einmal werden diese drei Dinge: Nahrung, Kleidung und Öl auch schon im A. T. sonst immer als die schlechthin notwendigen Lebensbedürfnisse genannt, ohne die man nicht bestehen kann. So heißt es Jes Sir 29, 21 mit Bezug darauf: „Die Hauptsache

[1] Zu letzterem Worte vgl. C. Budde, Th St Kr 96 (1925) 36.

[2] So will Praetorius, Bemerkungen z. Buche Hosea (1918) den Text von שמני anstreichen; H. Guthe bei E. Kautzsch, 4. Aufl. will gar „Wolle und Flachs, Öl und Getränke" als Erweiterung fallen lassen, als ob die Frau sich mit Wasser und Brot begnügte (so mit Recht auch C. Budde a. a. O.)!

zum Leben sind Wasser und Brot und Kleidung und Wohnung, um die Blöße zu bedecken.“ Noch etwas erweitert ist Jes Sir 39, 26. Dazu kommt die Stelle im Aristeasbrief § 120: „Die Israeliten sind Gottesmenschen, die anderen sind Menschen der Speise und des Tranks und der Kleidung.“ Besonders aber wird in den altorientalischen Gesetzestexten und Verträgen ebendiese Dreiheit von Lebensgütern sozusagen als eiserner Bestand den Frauen und besonders der Ehefrau als zustehendes Ehegut rechtlich zugesichert bzw. es wird dem Manne deren Beschaffung als mindeste Ehestandsvoraussetzung auferlegt, so daß die Frau, wenn diese Pflicht nicht erfüllt wird bzw. nicht erfüllt werden kann, nach einer gewissen Wartezeit gar nicht mehr an den Mann gebunden ist. Die drei sind auch hier: ŠE-BA, NI-BA und SÍG-BA (sumerisch) bzw. iprum, piššatum und lubuštum bzw. šipātum (akkadisch) = Nahrung, Salbung und Kleidung. Schon die Tatsache, daß dabei gewöhnlich die sumerischen Bezeichnungen stehen, beweist, daß es sich um eine uralte, im altorientalischen Denken verwurzelte Wortgruppe handelt. Es ist nicht meine Absicht, alle Stellen dafür anzuführen; es ließen sich dazu aus allen Perioden der sumerisch-akkadischen Literatur mehrfache Belege beibringen. Vergleiche schon die Stellen bei Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch (1896!) zu lubuštu (S. 372 b) und piššatu (S. 551 a).

In den sumerischen Familiengesetzen wird bestimmt, daß ein Mann, dem die Gattin Kinder nicht geboren, dagegen eine Hure auf der Straße Nachkommen geschenkt hat, dieser letzteren Verpflegung, Öl und Kleidung geben muß[1]. Später im CH heißt es § 178, daß die Brüder „einer Entum, einer Naditum oder einer Zikrum (Priesterinnen), deren Vater ihr Mitgift mitgegeben, (aber) auf der Tafel, die er ihr geschrieben hat, (die Befugnis), den Nachlaß, wohin es ihr gefällt, zu vergeben nicht (mit)verschrieben und ihr keine Verfügungsfreiheit gelassen hat, nachdem der Vater zum Schicksal eingegangen ist, ihr Feld und ihren Baumgarten nehmen und ihr entsprechend der Höhe ihres Anteils Kost, Salböl und Kleidung geben und sie zufriedenstellen sollen; wenn aber die Brüder entsprechend der Höhe ihres Anteils ihr

[1] Siehe H. F. Lutz, Selected Sumerian and Babylonian Texts (1919) Nr. 102 Col. II 7 ff = AOTB I², S. 411.

Kost, Salböl und Kleidung nicht geben und sie nicht zufrieden stellen, so darf sie ihr Feld und ihren Baumgarten einem Bebauer, der ihr gefällt, übergeben; der unterhält sie usw." (CH XIV r 61 ff — XV r 19[1]). Von der Ehefrau selbst handelt das mittelassyrische Gesetzbuch § 36 (VAT 10000 Col. V 82 ff). Dieses zeigt zugleich, wie weit hier das Recht der Ehefrau geht, wenn es heißt: ,,Wenn eine Frau . . ., deren Mann ins Feld zieht, dieser weder Öl noch Wolle noch Kleidung noch Essen, noch irgendetwas zurückläßt noch irgendeine Sendung aus dem Felde ihr schickt, so wird jene Frau fünf Jahre auf ihren Mann warten, bei einem (anderen) Manne darf sie nicht wohnen." Es folgt dann eine Bestimmung für den Fall, daß sie Söhne hat. ,,Hat sie aber keine Söhne, so muß sie fünf Jahre auf ihren Mann warten. Wenn sie (aber) in die sechs Jahre eingetreten, darf sie bei dem Mann ihres Herzens wohnen. Wenn ihr (erster) Gatte wiederkehrt, darf er ihr nicht nahetreten; ihrem späteren Manne gehört sie ohne Einschränkung." So weit geht also dieses Recht der Frau auf diesen genannten Lebensunterhalt! In gleicher Weise bekommt dann in den Ammenverträgen, diese für die drei Jahre ihrer Ammentätigkeit als Säugelohn einen Geldbetrag oder den vollen Lebensunterhalt, wieder an Kost, Kleidung und Öl (ebenfalls geschrieben: ŠE-BA, NI-BA, SIG-BA)[2]. Sogar in der Unterwelt ist man um die Versorgung mit diesem eisernen Bestand besorgt. So bittet in einem Klagelied auf Lillû, eine Erscheinung des Tammuz, dieser Gott (Rs. 21 ff): ,,Mein Vater, mache das Wasser reichlich; es ist mein Teil. Meine Mutter, reiche mir Wolle dar; meine Seite möge darin ruhen. Die Braut, meines Vaters (Wahl), reiche mir dar Korn; sie möge mich hören!"[3]. Ja, schließlich ist die Verwendung dieser drei Dinge das Unterscheidungsmerkmal des Kulturmenschen, wenn es im Gilgameschepos von Engidu heißt, daß er durch seinen Umgang mit der Dirne ein solcher

[1] Übersetzung nach W. Eilers, Die Gesetzesstele Chammurabis (= AO 31. Heft 3/4).

[2] Siehe M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechtes 1913 (= VAB V) Nr. 78 (aus der Zeit Hammurabis) und Nr. 242 (eine Quittung der Amme über den empfangenen Säugelohn; aus Sippar, undatiert). Vgl. dazu auch M. San Nicolo, Reallexicon der Assyriologie I 96 f.

[3] RA 19, 175 ff = AOTB I², S. 273.

Mensch wurde, indem er ,,das Brot zu essen", ,,Rauschtrank zu trinken", ,,sich mit Öl zu salben" und ,,ein Gewand anzuziehen" lernte[1].

So schlechthin gehören diese Dinge demnach im gesamten Orient zur Lebenskultur. Was Wunder dann, wenn die Frau bei Hosea eben diese drei als Zeichen der Fürsorge eines aufmerksamen Gatten hervorhebt, bzw. sie von ihren Geliebten rühmt! Sie weiß, was sie nach damaliger Sitte verlangen darf[2]! Und nochmals kommen wir bei Hosea in diese altorientalische Welt. Nach § 141 des CH hat nämlich der Ehemann das Recht, eine Frau, ,,deren Sinn darauf gerichtet ist, auszugehen, (d. h., sie bleibt nicht züchtig zuhause!) oder Dummheiten macht (nach anderen: verschwenderisch ist) und ihr Hauswesen ruiniert und ihren Gatten vernachlässigt", zu entlassen, ohne daß er ihr auf ihren Weg ein Scheidegeld mitzugeben braucht! Ganz genau so verfährt auch Jahwe in unserer Perikope V. 11, indem er alles, Getreide, Wein, Wolle und Flachs zurücknimmt und Israel so leer ausgehen läßt[3].

Auf weitere Probleme unserer Perikope einzugehen, ist nicht unsere Aufgabe. Es dürfte sich indes aus unseren Ausführungen auch ergeben, daß das Vorgehen zur zeitweiligen Trennung der Gatten nicht ausschließlich auf seiten der Frau liegt, wie C. Kuhl in dem bereits mehrfach angezogenen Aufsatze darzulegen versuchte, so daß schließlich von der ganzen Perikope ,,nur V. 4 a, Teile von V. 11 und vielleicht auch V. 14 den ursprünglichen Originalbericht bilden". Das ganze Vorgehen des Gatten Jahwe ist rein heilpädagogisch. Und in diesen Zusammenhang passen auch unsere, ganz altorientalisch gehaltenen Verse sehr wohl.

---

[1] Gilgameschepos II., Tafel 81 ff; siehe jetzt die Übersetzung von A. Schott, Das Gilgameschepos (Leipzig 1934) 23; dazu auch Br. Meißner, Bab. u. Ass II 436 f.

[2] Auf die Parallele in CH § 178 hat bereits P. Humbert, La logique de la perspective nomade chez Osée, in der Festschrift f. K. Marti (Gießen 1925 = Beih. z. ZAW 41) 163 verwiesen. Auch er nennt die drei Dinge ,,la base de toute subsistance en Orient". Dagegen fehlt wieder jeder Hinweis bei H. Schmökel, Das angewandte Recht im A. T.

[3] Auch auf diese Parallele in CH § 141 hat P. Humbert a. a. O. bereits hingewiesen.

„Sirenen“ in der Septuaginta.

Von Privatdozent Dr. H. Kaupel in Münster i. W.

Eine vor Jahren von Redpath gemachte Zusammenstellung mythologischer Worte, die in der alexandrinischen Bibel auftauchen, übergeht auffälligerweise die Sirenen, obwohl sie sechsmal vorkommen und somit in genannter Hinsicht Berücksichtigung verdienen[1]. Zunächst seien die betreffenden Stellen zitiert, und zwar jeweils die Übersetzung des hebräischen (H) und griechischen (G) Textes.

Is 13, 21 in der Schilderung des Strafgerichtes über Babel:

H „Strauße werden dort hausen und Bocksdämonen daselbst tanzen.“

G „Sirenen (σειρῆνες) werden dort hausen und Dämonen daselbst tanzen.“

Jer 50, 39 (LXX 27, 39) über die Verlassenheit Babels:

H „Deshalb werden dort Steppentiere mit Schakalen zusammenwohnen.
Drinnen werden sich Strauße aufhalten.“

G „Drinnen werden sich Sirenen (θυγατέρες σειρήνων) aufhalten.“

Mich 1, 8b in der Klage über das Strafgericht an Samaria und Jerusalem:

H „Ich will Wehklage anstimmen wie die Schakale und Trauergeschrei wie die Strauße.“

G „Es[2] (ποιήσεται κοπετὸν) wird Wehklage anstimmen wie die Schakale und Trauergeschrei wie die Sirenen (θυγατέρων σειρήνων). Is 34, 13 über Edoms Verwüstung:

H „Es wird dort eine Behausung für Schakale sein, ein Bezirk für Strauße.“

---

[1] H. A. Redpath, Mythological terms in the LXX. AmJTh 9 (1905), 34/45. Dagegen finden sich kurze Bemerkungen in I. F. Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Vet. Test. Lp. 1821, V, 17 f. u. in G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. Lp. 1902, 77 f.

[2] Diese Abweichung vom hebr. Text ist für unsere Frage ohne Belang.

G „Es wird dort eine Behausung für Sirenen (σειρήνων) sein, ein Bezirk für Strauße."

Job 30, 29 klagt:

H „Ich bin Bruder den Schakalen und Genosse den Straußen geworden."

G „Ich bin Bruder der Sirenen (σειρήνων) und Genosse der Strauße geworden."

Is 43, 20 in der Preisrede auf die bevorstehende Befreiungstat Gottes:

H „Lobpreisen wird mich das Getier des Feldes, die Schakale und die Strauße."

G „Lobpreisen wird mich das Getier des Feldes, die Sirenen (σειρῆνες) und die Strauße."

Demnach hat LXX dreimal für „Strauße"[1] und dreimal für „Schakale"[2] „Sirenen"; nur die beiden Ausdrücke werden von ihr so wiedergegeben[3]. Dabei ist zu bemerken, daß jedesmal beide entweder in direktem Parallelismus (Mich 1, 8; Job 30, 29; Is 34, 13; 43, 20; H Jer 50, 39) (während G 27, 39[a] veränderten Text hat) oder doch in demselben Zusammenhang stehen (Is 13, 21. 22) und entweder der eine oder der andere in G als „Sirenen" übersetzt ist. Diese Beobachtung läßt dem Gedanken an eine willkürliche Verwendung keinen Spielraum, sondern gibt zu der Vermutung Anlaß, daß die Wahl des Wortes einen bestimmten Zweck verfolgt. Um ihn herauszufinden, wird der Inhalt und Sinn des hebr. Textes wegweisend sein.

Offensichtlich geht es Is 13, 21; 34, 13; Jer 50, 39; Mich 1, 8; Job 30, 29 darum, ein Bild der Verwüstung und Verlassenheit zu zeichnen; es besteht also starke inhaltliche Ähnlichkeit. In dieses Gemälde fügen sich passend Schakale und Strauße, Tiere der Einöde[4], ein. Das Heulen des Schakals[5], das in

---

[1] θυγατέρες (θυγατέρων) σειρήνων in Jer 27, 39; Mich 1, 8 ist lediglich Hebraismus (בְּנוֹת יַעֲנָה).

[2] Der hebr. Text hat dort jedesmal תַּנִּים.

[3] Über die späteren griech. Bibelübersetzer, siehe E. Hatsch, H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint. Oxford 1897, 1262.

[4] Darüber M. Hagen, Realia Biblica. P. 1914, 385 f; 409.

[5] Unter den Namen für Schakal: אִי, תַּן, שׁוּעָל ist der letzte onomatopoetisch = Heuler.

langgezogenen, immer ansteigenden Tönen durch die Dunkelheit der Nacht dringt, und die ächzenden Laute des Straußes, seine heiseren, klagenden Rufe machen die Einsamkeit noch schauriger[1]. Sicherlich wirkt das Auftreten der Tiere als eindrucksvolles Darstellungsmittel höchster Trauer und tiefster Vereinsamung[2]. In Anbetracht dessen wird auch die ausdrückliche Nennung der Schakale und Strauße in dem lobpreisenden Chor Is 43, 20 verständlich: selbst diese Lebewesen, sonst Künder des Unheils und der Trauer, werden zu Freudenboten der göttlichen Machttaten.

Wer sich nun nach einer Erklärung dafür umsieht, warum in den genannten Stellen LXX für Strauße und Schakale Sirenen einführt, darf an die Tatsache anknüpfen, daß die Übersetzung im ganzen das alexandrinisch-ägyptische Milieu deutlich zur Schau trägt; wie das im einzelnen in sprachlicher, topographischer, kulturgeschichtlicher, botanischer und zoologischer Beziehung zutrifft, ist noch neuerdings am Buche Isaias aufgezeigt worden[3]. Da wird es begreiflich, daß man z. B. bei der Wiedergabe von Tiernamen, die nicht verstanden wurden oder nicht identifiziert werden konnten, zu Bezeichnungen griff, die dem Diasporaleser bekannt waren und für ihn etwas Geheimnisvolles enthielten. Zudem mochte das Bestreben leiten, durch Abwechselung in den Namen das Unheimliche in den stärksten Farben zu malen oder sogar neue aufzutragen. Auf solche oder ähnliche Weise werden die ὀνοκένταυροι, fabelhafte Mischwesen[4] in Is 13, 22 und 34, 11. 14 hineingeraten sein[5]. Oder die Übersetzer wichen ganz bewußt von der hebräischen Vorlage ab, um deren Inhalt dem Empfinden und der

[1] Vgl. VDB I, 1279/82, II, 474/78, A. Wünsche, Die Bildersprache des Alten Testamentes, Leipzig 1906, 68 f; 81 und Hagen a. a. O.

[2] U. a. auch Is 35, 7; Jer 9, 10; 10, 22; 49, 33; 51, 37; Ps 44, 20, wo die Schakale genannt werden.

[3] J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (ATAbh XII, 3) Mstr. i. W. 1934, bes. 175/212.

[4] Siehe darüber W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III (Lp. 1897/1909), 914 f.

[5] Über diese Stellen F. Feldmann, Das Buch Isaias I. (EH 14). Mstr. i. W. 1925, 404 f. und E. König, Das Buch Jesaja. Gütersloh 1926, 294.

Vorstellungswelt derjenigen möglichst nahe zu bringen, für die sie schrieben. Der Fall ist für die hier behandelten alttestamentlichen Stellen gegeben, besonders, da sie, wie bemerkt, eine ähnliche Situation voraussetzen. Die Leser empfingen eine stärkere Beeindruckung, wenn ihnen dort das Wort „Sirenen" begegnete, als wenn sie nur von Schakalen und Straußen hörten.

Freilich kann nicht die aus Homer (Od. XII) geläufige Anschauung zugrunde liegen, daß die Sirenen durch ihren Gesang die Menschen bezaubern[1]. Sie ist zwar die älteste literarische Fassung der Sirenensage. Aber der Dichter hat daraus nur die für seinen speziellen Zweck wichtigen Züge aus dem den Hörern und Lesern vertrauten Komplex herausgegriffen; der ursprüngliche wesenhafte Charakter der Sirenen tritt bei ihm zurück. Denn es sind „Totengeister, aus der großen Schar der namenlos umherschwirrenden Seelen losgelöste und mit speziellen Funktionen versehene Dämonen"[2]. Daher die Darstellungen als klagende Grabsirenen; oder sie erscheinen als Todesdämonen. Schließlich sind sie ein Sammelname für Gespenster und Spukgeister geworden, als man sie mit anderen dämonischen Unholden konfundierte[3]. Als Aufenthaltsort der Gespenster und Totengeister galt nun die Wüste, weil sie mit der Unterwelt in enge Verbindung gebracht wurde.

Die in der hellenistischen Zeit sich stark geltend machende Beziehung der Sirenen zu Tod und Unheil führte leicht dazu, sie in den Regionen der Todesnacht und des Unterganges wohnen oder Klage über das Verderben anstimmen zu lassen[4]. Letztere

---

[1] Diese schwebt 4. Makk 15, 21 vor, wo es von den gemarterten Söhnen der makkabäischen Mutter heißt: „So verlocken nicht die Lieder der Sirenen noch die Stimmen der Schwäne die Hörer zur Aufmerksamkeit, wie die Stimmen von gequälten Kindern, die nach der Mutter schreien". Nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Tüb. 1900.

[2] Weicker 1; 37.

[3] Vgl. Roscher IV. (Lp. 1909/15), 608; 615 f; Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie der class. Altertumswissenschaft. Neue Bearb. v. W. Kroll und K. Mittelhaus II, 5 (Stuttgart 1927), 288/308, Weicker 11; 173 f und bes. 293 ff.

[4] Für die Übersetzung von „Schakale" durch „Sirenen" könnte die Schakalsgestalt des örtlichen Totengottes in Ägypten mitbestimmend

Aufgabe wird in LXX allerdings ausdrücklich nur Mich 1, 8 vorausgesetzt. Ganz ähnlich heißt es im äthiopischen Henochbuch 96, 2 von den Lamentationen der Gottlosen: „Sie werden . . . weinen wie die Sirenen[1]." In jüngeren Apokryphen handelt es sich nicht bloß mehr um einen Vergleich menschlicher Trauerklage mit der Wehklage der Sirenen, sondern diese selbst erscheinen in Funktion. So enthalten die Sibyllinischen Orakel folgenden Spruch über Phönizien: „Phönizien, ein schrecklicher Zorn harrt deiner, bis du fällst in bösem Fall, damit die Sirenen in Wahrheit weinen" (5, 456 f). In der syrischen Baruchapokalypse lautet ein Baruch in den Mund gelegtes Klagewort: „Herbeirufen will ich die Sirenen aus dem Meer, und ihr, ihr Nachtfrauen, kommt aus der Wüste herbei und ihr Dämonen und Schakale aus den Wäldern. Ermuntert euch und gürtet eure Lenden zur Wehklage und stimmt mit mir die Trauergesänge an" (10, 8)[2].

Indes mit der Feststellung, daß mittels der Übersetzung von „Schakale" und „Strauße" durch „Sirenen" es LXX gelingt, in ihren Lesern die von dem Originaltext beabsichtigte Wirkung recht lebendig werden zu lassen, ist eine weitere Frage hinsichtlich der Wahl des Wortes noch nicht abgetan. Denn Sirenen sind mythologisch - dämonische Gestalten. Hier ist der Sachverhalt doch anders, als wenn etwa Is 22, 15 u. a. לִשְׁכָּה = Tempelzelle durch παστοφόριον, den Namen der Zellen des Serapeums in Memphis, wiedergegeben wird[3].

Beweist der Gebrauch von „Sirenen", den die griechische Bibel lediglich im poetischen Schrifttum kennt, auch den Glauben an heidnische Vorstellungen, oder verrät er wenigstens eine durch sie beeinflußte Gedankenwelt? Die Be-

gewesen sein, da der Schakal „nächtlich am Wüstenrand, wo die Gräber liegen, umherhuscht". A. Erman, Die Religion der Ägypter. B. 1934, 42.

[1] Zwar findet sich dieser Teil des Henochbuches nicht unter den Fragmenten der griech. Übersetzung. Aber der aus einer griech. Version gefertigte äthiop. Text hat an der Stelle tsêdanât, mit dem die äthiop. Bibel wenigstens an zwei Stellen das „Sirenen" der LXX wiedergibt. Demnach wird es auch im griech. Text des Henoch gestanden haben. Siehe F. Martin, Le Livre d'Hénoch. P. 1906, 252.

[2] Nach Kautzsch a. a. O.

[3] Die Stellen sind bei Ziegler 201 angemerkt.

jahung ist nicht ohne weiteres angängig[1]. Selbst die alttestamentlichen Propheten und Dichter benutzen mythologische Ausdrücke altorientalischer Herkunft wie z. B. „Rahab“ zur Einkleidung eines durchaus unmythologischen Inhaltes, weil sie ihrer Umwelt geläufig waren[2]. Ja, Is 13, 21 und 34, 14 erwähnen im Originaltext neben den wilden Tieren Dämonen des Volksglaubens, nämlich die bocksgestaltigen Dämonen (שְׂעִירִים) und den weiblichen Dämon Lilith (לִילִית)[3]. Aus den Isaias-Stellen allein ist zwar nicht eindeutig zu ersehen, ob diese Wesen dem Propheten dasselbe bedeuteten wie weitverbreiteter Volksmeinung, oder ob er sie lediglich als Mittel poetischer Ausmalung verwandte[4]. Die erste Möglichkeit muß aber angesichts des Spottes, den Isaias sogar über die Götter ergießt, angesichts ihrer Bewertung als „Nichtse“ ausscheiden[5]. Lilith und Seirim gelten in seinen Augen nicht mehr und nicht weniger als die Götzen und Rahab.

Man könnte geneigt sein, die „Sirenen“ der LXX ebenso zu beurteilen. Für Is 13, 21; 34, 13; Jer 27, 39 läge an sich die Annahme nicht fern, daß die Übersetzung den Dämonennamen, die in der Vorlage zusammen mit den wilden Tieren zur Ausstaffierung der Szenerie beitragen, noch einen neuen der Art hinzugefügt hätte. Jedoch abgesehen davon, daß so die Erklärung der übrigen Stellen noch nicht gegeben wäre, darf nicht die besondere Note unbeachtet bleiben, die der religiösen Begriffswelt und Frömmigkeit des hellenistischen Judentums im allgemeinen eignet[6]. Und da muß vornehmlich der Dämonenglaube genannt werden. Nicht verwunderlich, weil gerade in diesem Punkt auch das palästinensische Milieu nicht

---

[1] Vgl. Redpath, Mythological terms, 45.

[2] Feldmann 150; N. Peters, Das Buch Job (EH 21). Mstr. i. W. 1928, 101 f. und P. Heinisch, Das Buch Genesis (HSAT I, 1). Bonn 1930, 109 f.

[3] Darüber ausführlich H. Kaupel, Die Dämonen im Alten Testament. Augsburg 1930, 10 ff.

[4] Feldmann 173.

[5] Is 2, 8, 18. 20; 10, 10; 19, 1. 3; 31, 7.

[6] Vgl. G. Bertram, Der Begriff „Religion“ in der Septuaginta. ZdmG N. F. 12 (1933), 1/5.

der Diaspora nachsteht, wie es sich überhaupt dem Einfluß des Hellenismus wenigstens zeitweise nicht zu entziehen vermochte.[1] Die chronologisch von der LXX nicht weit abliegenden apokryphen Bücher Henoch und Jubiläen, die aus jüdischen Kreisen Palästinas, und zwar aus den letzten Jahrhunderten stammen, verraten auf Schritt und Tritt in ihrer Dämonenlehre Synkretismus aus alttestamentlichen Gedanken und fremden Ideen. Ebenso gleicht die spätjüdische Dämonologie insgesamt einem üppigen Wildwachs; der Unterschied vom Alten Testament springt in die Augen[2]. Spuren dieser andersgearteten Entwicklung werden nun auch in LXX sichtbar, wenngleich es arg übertrieben ist, in ihr einen „Hexensabbat jüdischer Dämonologie“ finden zu wollen[3]. In Ps 91, 6, wo der Originaltext nichts von Dämonen vermeldet, liest man in LXX von dem „Mittagsdämon“ (δαιμόνιον μεσημβρινόν); damit stimmt das Targum überein, nur redet es in weiterer Ausdeutung von einer Schar von Dämonen[4]. In Is 65, 11 wird die Glücksgottheit גַּד durch δαιμόνιον übersetzt. Wenn die im hebr. Text von Ps 96, 5 verächtlich „אֱלִילִים“ (Nichtse) gescholtenen heidnischen Götter als δαιμόνια charakterisiert werden[5], so macht LXX aus ihnen „Geister des Volksglaubens, denen der Mensch mit Grauen gegenübersteht“[6], und

[1] Siehe die Ausführungen in J. Bonsirven, Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ I. Paris 1934, 38/41.

[2] Es sei verwiesen auf die Überblicke in Martin, XXVI/XXXI, L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen. Gütersloh 1907, 336/42, W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter³. Herausgeg. von H. Greßmann. Tüb. 1926, 336/42, H. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV, 1 (München 1928), 501/35, G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II. (Stuttgart 1933), 12/16.

[3] So Weicker 77.

[4] Vgl. S. Landersdorfer, Das daemonium meridianum Ps 91 (90), 6 BZ XVIII, 294/300, Kaupel, Die Dämonen, 32/34, Ders. Ps 91 (V. 90: „Qui habitat in adiutorio Altissimi“) und die Dämonen. ThGXVI (1924), 174/79.

[5] Sonst gebraucht die LXX dafür auch andere Ausdrücke, siehe Kaupel, Die Dämonen 8.

[6] Kittel 12.

degradiert dadurch nicht minder die heidnischen Götzen. Aber es geschieht aus einer etwas verlagerten, durch das Eindringen eines „neuen dämonologischen Realismus“[1] gekennzeichneten religiös-theologischen Haltung heraus, in deren Licht auch die Einführung der „Sirenen“ ihre Aufhellung bekommt.

[1] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes II. Leipzig 1935, 122. Eichrodt charakterisiert mit dem Ausdruck „dämonischer Realismus“ treffend die Wandlung der Auffassungen. Seine weiteren Ausführungen dazu stehen hier nicht zur Erörterung.

Der Reichtum von Psalm 23 (Vulg. 22).

Von DDr. Julius Boehmer in Kassel.

Einstimmig ist von jeher die Auffassung der Kirche und die Überzeugung der frommen Christen in allen Lagern davon, daß wir es in Psalm 23 mit einem schlichten und edlen, so wertvollen wie unvergänglichen Selbstzeugnis einfältigen, aufrichtigen und tiefen Gottvertrauens zu tun haben. Doch auch die Meinung scheint einheitlich zu sein, daß dieses Zeugnis unter dem zwiefachen Bild von Gott als Hirt und Wirt steht. Man kann sogar hören oder lesen, daß es sich hier nur um ein einziges Bild handle, das des guten Hirten nämlich, der dem umherirrenden Menschen 1. alle Erquickung bietet (V. 1—2), 2. allen Schutz gewährt (V. 3—4), 3. ihn über die Bedränger triumphieren (V. 5) und zu seiner wahren Heimat zurückkehren läßt (V. 6); als ob es eines Hirten Sache sei, Schafe „triumphieren" zu lassen und „in ihre rechte Heimat zu versetzen", und das Schaf gewohnheitsmäßig „umherirre".

Doch sehen wir von solchen Seltsamkeiten ab, so ist das doch die Frage, ob jene Zweiteilung nach den im Deutschen so einprägsamen, sich einschmeichelnden Gesichtspunkten: Hirt und Wirt, die richtige ist? Sehen wir zu!

Zwar, daß 1—2 der Hirt den Vorstellungskreis beherrscht, leidet keine Frage: er läßt es dem Schäflein an nichts fehlen, indem er es auf grünen Auen behaglich ruhen läßt, zu erquickenden Wassern es hinleitet und so mit Speise und Trank erquickt. 3 a.

In eine ganz andere Gedankenwelt indes scheint 3 b—4 zu weisen. Hier tritt Gott als Führer, nicht mehr als Hirt auf. Beides darf keineswegs vereinerleit werden. Denn ein Hirt pflegt ein Schaf nicht gleichsam spazieren zu führen 3), noch dazu auf „Pfaden" (andere: Wagengeleisen! — wer das meinen

kann, hat sichtlich keine Anschauung von palästinischen Wegen) „der Gerechtigkeit". Diese Pfade meinen nämlich nicht die rechten oder richtigen (Gegensatz: schlecht beschaffene oder irreführende), sondern im Blick auf „um seines Namens willen" und auf den Sprachgebrauch, der „Gerechtigkeit" neben „Heil" u. ä. stellt, „Wege des Heils", d. i. Wege, die Gott selber ausgesucht hat, die ihm gefallen, kurz: „Gottes Wege". Weiter: ein Schaf erwägt nicht, ob sein Weg durchs Dunkel geht 4, noch fürchtet es darum Schaden zu nehmen. Das Schaf pflegt sich (nicht bloß in Palästina) auf Wegen, die dem Menschen gefährlich vorkommen, recht sicher zu fühlen. Wirklich „gefährliche" Wege geht es nicht. Dergleichen ist Sache des Menschen allein. Auch sind „Stecken" und „Stab" keineswegs ohne weiteres Hirten-Abzeichen, sondern Stecken kommt in diesem Sinn sogar selten vor: 3. Mose 27, 32. Mi 7, 14, vielleicht noch Hes 20, 37; sonst dagegen als Gegenstand, womit Schläge ausgeteilt werden (2. Mose 21, 24; Jes 10, 15. 24; Mi 4, 14), insbesondere als Waffe (2. Sam 18, 14) (hier allerdings umstritten) (23, 21), außerdem (2. Sam 7, 14; Jes 10, 5; 11, 4; Ps 2, 9; Spr 10, 13; 13, 24; 22, 8; Hi 9, 34; 21, 9; 37, 13; Klag 3, 1 u. a.), anders gesagt: als Mittel der Abwehr. Sodann in „Stab" u. ä. ist der Stab als Stütze, (vgl. 2. Mose 21, 19; 4. Mose 21, 19; Ri 6, 21; 4 Kön 4, 29, 31; Sach 8, 4 u. a.), doch nicht nur in der Hand des Hirten, sondern in der des Wanderers überhaupt gemeint; wie das Gleiche von dem Abwehrstecken gilt. Kurz, der Sänger fühlt sich dadurch getröstet, daß Gott einen Abwehrstecken (zum Schutz wider Räuber und wilde Tiere) trägt und durch den Wanderstab, auf den er sich stützt, seine Dauerbegleitung dem Geführten versinnbildlicht und verbürgt.

Nach dem Hirten 1—2 und dem Führer 3—4 tritt als drittes Bild der Gastgeber (klarer und bedeutsamer als: Wirt) 5 auf, der im Beisein, in Gegenwart der Feinde des also Gespeisten diesem den Tisch deckt. Da es sich im Psalm durchweg um Bilder handelt, empfiehlt es sich nicht nur, sondern muß geradezu als geboten gelten, auch die Anwesenheit der Feinde als Bild zu nehmen und „gegen" oder „im Angesicht" wie so oft (z. B. Ps 38, 10, 18; 44, 16; 51, 5;

109, 15; 119, 168) von der gedachten Gegenwart der Feinde zu verstehen, also sinngemäß zu übersetzen etwa: trotz meiner Feinde, welche die Speisung nicht zu hindern vermögen — womit ja auch der eine Anstoß für die Allgemeingültigkeit des Psalms (zumal für die christliche Verwendung) behoben wäre.

Und wirklich läßt sich der andere auch noch beheben, der nämlich dem vierten Bilde 6 anhaftet, d. h. angehängt zu werden pflegt, indem man diese Stelle (so noch Bertholet in Kautzsch' Übersetzung) auf „das religiöse Ideal des Aufenthalts im Tempel" deutet. Allein das will zu dem Parallelismus der beiden Satzglieder schlecht passen, auch zu dem Gesamtinhalt des Psalms nicht stimmen. Denn der setzt bis einschließlich 6a sicherlich den Frommen im allgemeinen voraus, und neben „Gutes und Barmherzigkeit", die sich an den Sprecher hängen (ihm „auf dem Fuße folgen"), kann nach dem Gesamttenor nicht leicht das lediglich kultische Ideal stehen. So tut man schon besser, gemäß Hos 8, 1; 9, 15; Jer 12, 7 bei den Worten „im Hause des Herrn" an das Land (Volk, Gemeinde) Gottes zu denken und als „Gutes (Güte) und Barmherzigkeit (Huld)" den Dauer-Aufenthalt im Heimatland (Gottes Land, Heiliges Land) zu nehmen. Zunächst im Sinn der bekannten, vielberufenen Stelle 1. Sam 26, 19. Doch liegt eine andere, sinnverwandtere Stelle fast noch näher. Und zwar in dem Elterngebot der zehn Gebote 2. Mose 20, 12, woran die Zweckbestimmung sich anschließt: „Damit viel werden deiner Tage in dem Lande, das dir der Herr dein Gott schenkt", wo dann gar der Paralleltext 5. Mose 5, 16 zwischen „deiner Tage" und „in" noch die Worte „und damit es dir gut gehe", die unwillkürlich an „Gutes" (Ps 23, 6) erinnern, einschaltet. Ob der Dichter des Psalms nicht diese Stellen in irgendwelcher Gestalt vor Augen, mindestens im Sinn gehabt hat? Es scheint fast zweifellos, wo außer dem „Gutes" und „gut" auch das „immerdar" (eigentlich: auf viele Tage) so deutlich in jenen beiden Stellen vorgebildet erscheint. So würde in dem vierten Bild des Psalms Gott als Landesherr, um nicht zu sagen: Landesvater, Vater des Volks (was sicherlich dem Sinn des Psalmisten entspräche) erscheinen.

Also: Hirte, Führer, Gastgeber, Landesherr — das wäre

die Aufeinanderfolge der vier auf Gott bezogenen Bilder in Psalm 23. Ob diese Folge zufällig, willkürlich, zusammenhanglos ist? Oder ob sie tieferen Sinn hat? Zuerst Hirt und Schaf: trotz der denkbar größten Engigkeit und Lieblichkeit dieses Verhältnisses im Sinn des Psalmisten, welch ein Unterschied zwischen beiden, eben der Unterschied zwischen Mensch und Tier! Sodann: Führer und Geführter, ohne Frage ist das eine nähere Beziehung, die zwischen Mensch und Mensch, wobei freilich einer dem andern als Fremder gegenüberstehen mag. Anders aber, wenn es sich drittens um den Gastgeber und Gast handelt: das setzt doch schon eine genauere Bekanntschaft oder gar Verwandtschaft voraus. Immerhin, Gastgeber und Gast stehen in einem vorübergehenden gegenseitigen Verhältnis. Hingegen Landesherr (Landesvater) und Landeskind, das vierte und letzte Bild, meinen wenigstens im Sinne des Altertums ein festes, bleibendes Verhältnis. Damit ist der Gipfel erreicht, erreicht in einer allmählichen, greifbaren, schönen Steigerung.

Dabei mag es recht wohl bestehen bleiben, daß sachlich alle vier Bilder auf der gleichen Ebene liegen, sofern sie alle die Gemeinschaft mit Gott im Sinne von: Gott ist mein Ein und Alles, zum Ausdruck bringen. Die formale Steigerung hinsichtlich der gewählten Bilder wird darum doch ihre Gültigkeit behalten.

Ob angesichts eines so reichen und tiefen, auch für den Christen völlig unanstößigen Inhalts von Psalm 23, angesichts einer so lauteren und edlen, bleibend wahren und wertvollen Frömmigkeit irgendeiner der heute so zahlreichen Vertreter einer „antisemitischen" Feindschaft wider das Alte Testament es wagen wird oder wagen darf, Psalm 23 anzutasten? Um so weniger wohl, wenn er den Wortlaut des Psalms so nimmt, wie er in dem dargelegten, allseitig erläuterten und begründeten Sinn sich ausnimmt, nämlich so (indem dabei zugleich auch die hebräische Gedichtform zum Ausdruck gebracht wird):

1. Gott, er ist mein Hirt:[1]
   mir fehlt nichts.

[1] Fürsorger.

2. Auf grünen Auen läßt er mich ruhn,[1]
Zu erquickenden Wassern leitet er mich:
so labet er mich innerlichst.
3. Er führt mich auf Pfaden, wie ihm sie gefallen,
alldieweil er mein Gott[2] ist.
4. Selbst wenn ich wandre durch düsteres Tal,
so fürcht' ich kein Leid:
denn du bist bei mir,
es trösten mich dein Stecken und Stab.
5. Du deckst mir den Tisch
meinen Feinden zum Trotz.
Du salbest mein Haupt mit Öl,
mein Becher läuft über.
6. Güte und Huld geleiten mich
in meinem ganzen Leben:
unter Gottes Volk darf ich wohnen
noch viele, viele Jahre.

---

[1] gesättigt und behaglich.
[2] d. h. mein Hirt im Sinn von V. 1.

Ein Herrenwort bei Matthäus in neuer Beleuchtung.

Von Prof. Hubert Grimme in Münster i. W.

Das Evangelium des Matthäus hebt wie kein anderes hervor, wie gegensätzlich sich Jesus in Leben und Lehre zu den das Judentum seiner Zeit geistig beherrschenden Pharisäern und Schriftgelehrten gestellt hat. Gegen ihre Lehrprinzipien richtet sich die Warnung der Bergpredigt: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, dann werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." In der daran geknüpften Auslegung von fünf Hauptpunkten des mosaischen Gesetzes wird jedenfalls eine solche der Rabbinen zurückgewiesen, und die Vorwürfe, die im weiteren Verlaufe der Bergpredigt den „Heuchlern" entgegengeschleudert werden, zielen ebenfalls auf jene ab. Weiter redet von ihnen Jesus in Kap. 15, 4 als von Blinden, die eine Schar von Blinden führen, und von ihrer Lehre als von einem schlechten Sauerteig, mit dem sie das Gesetz verdürben. Den Höhepunkt seiner Auseinandersetzungen mit ihnen bildet aber die gewaltige Rede, die er nach seinem Einzug in Jerusalem, ihre Hochburg, vor Volk und Jüngern hält, worin alle ihre Verkehrtheiten in Lehre und Lebensform aufs schärfste gegeißelt werden und schließlich ihnen die Verantwortung für ein dem Judenvolk sich nahendes Strafgericht aufs Haupt gewälzt wird. Beachtet man, wie sich hier von Satz zu Satz die Anklagen vermehren und im Tone verschärfen, dann erhält man den Eindruck, daß Jesus beabsichtigt habe, nunmehr die letzte Brücke, die ihn noch mit dem Rabbinentum verband, abzubrechen. Um so auffälliger muß es da erscheinen, wenn diese Rede mit einem Satze beginnt, der nicht nur nichts von solcher Absicht verrät, sondern vielmehr den Vorschriften der Schriftgelehrten und Pharisäer allgemeine Geltung zuspricht, indem hier gesagt wird:

ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.

„Auf dem Stuhle des Moses sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und bewahret, nach ihren Werken aber tut nicht; denn sie sagen wohl, tun (es) aber nicht."

Das sieht ganz danach aus, als ob Jesus die Rabbinen als die gegebenen Erklärer des mosaischen Gesetzes anerkennte, ihre Vorschriften legitimierte und nur tadelnswert fände, daß sie selber sich nicht nach ihren Normen richteten. Es ist schwer, hierin nicht einen starken Widerspruch zu den folgenden das Rabbinentum verdammenden Ausführungen zu erkennen, und so haben sich die Exegeten alter und neuer Zeit die größte Mühe gegeben, diese Sätze nicht als einen solchen Widerspruch erscheinen zu lassen. So sagt z. B. Schanz: „Jesus wollte dem Volke, das unreif für seine Aufklärung war und nicht mehr unterrichtet werden sollte, keine anderen Weisungen geben, da die gesamte pharisäische Lehre zwar äußerlich, aber für die damalige Zeit zu tolerieren war." Von der Unreife der Volksmenge zu einem eigenen Urteil redet auch Keil und meint: „Jesus konnte dem Volke nicht das Urteil für die Unterscheidung des Wahren und Falschen anheimgeben, ohne die Autorität des Gesetzes in den Augen des Volkes herabzusetzen und seine Heiligkeit zu untergraben." Klostermann sucht die prinzipielle Bedeutung der Erklärung Jesu dadurch abzuschwächen, daß er annimmt, Jesus habe zwar die Rabbinen in ihrer Stellung als Nachfolger des Moses und damit Inhaber der Tradition anerkannt, aber nur „en passant" ihre Gesetzesinterpretation bestätigt, um dann erst mit der unbedingten Ablehnung ihrer eigenen Gesetzeserfüllung zur Hauptsache zu kommen. Ähnlich nimmt Weiß an, Jesus habe nur „im großen und ganzen die Pharisäer als die orthodoxen Gesetzeslehrer anerkannt". Ältere Exegeten haben das Auffällige einer Legitimierung der Pharisäer als Gesetzeslehrer dadurch zu mildern gesucht, daß sie von ihrer Lehrautorität gewisse Einzelgebiete, vor allem das der Moral, ausgeschlossen sein ließen, oder wie Origenes die Pflicht

des Gehorsams gegenüber der pharisäischen Gesetzesauslegung nur unter Beobachtung des von Jesus gelehrten Sinnes des Gesetzes, der in Liebe und Glauben bestände, gelten lassen wollten.

Neben solchen Exegeten, die sich mit einer Duldung des Rabbinismus durch Jesus als einer Tatsache abfinden, stehen andere, die mit Mängeln des überlieferten Textes des auffälligen Ausspruches rechnen. So meint Lagrange, Matthäus habe sich in Vers 2 f nicht klar ausgedrückt und Vers 3 dürfe nicht ohne Berücksichtigung der folgenden Aussprüche Jesu erklärt werden; und wenn Holtzmann feststellt, daß Vers 3 mit anderen bei Matthäus überlieferten Herrenworten, z. B. 15, 3—14 und 16, 6, einfach nicht vereinbar sei, so steht dahinter wohl der Zweifel an der Richtigkeit des Textes von 23, 2 f. Mit vollem Nachdruck hat dann A. Merx die Ansicht vertreten, der vorliegende Text von Vers 3 müsse verderbt sein, und zwar bezeichnet er die Imperative ποιήσατε καὶ τηρεῖτε als die Stelle, wo sich die Textverderbnis eingeschlichen hätte. Die Worte καὶ τηρεῖτε glaubt er ganz streichen zu müssen, weil sie in Syrsin. nicht wiedergegeben seien und auch in einer Origenesstelle (Lommatsch IV. P. 192) fehlen. Weiter beanstandet er auch das Wort ποιήσατε, das er als späteren Ersatz für ein ursprünglicheres ἀκούετε nimmt. Dieses habe Clemens in Hom. 41, 8 bewahrt, allerdings mit einem nicht dazu passenden αὐτῶν, weiter Syrcrt., allerdings mit einem es schlecht glossierenden ποιεῖτε, ebenso Origenes, der allerdings neben „audite“ noch ein „et facite“ biete. Wenn dieses „audite“ des Origenes in dessen Matthäuskommentar später „übertüncht“ worden sei, so trete es doch in der daran angeknüpften Anwendung des Herrenwortes auf die Kirchendisziplin seiner Zeit zum Vorschein, nämlich in den Worten: „Dicimus quoniam per haec ostendere voluit, quosdam in ecclesia esse, qui quantum ad verbum quidem potentes sunt docere mirabilia et exponunt ea secundum rationem, non autem volunt secundum quod dicunt agere, quorum quidem doctrina est audienda, non autem est conversatio imitanda.“

Hiergegen ist aber zu sagen, daß Origenes an dieser Stelle wohl nur dem Sinne nach zitiert hat und dabei „Hören“ (der Lehre) für „Beobachten“ (τηρεῖν) nahm. Merx, der das nicht gelten läßt und „Hören“ für den ursprünglichen Begriff nimmt,

tut ihm Gewalt an, wenn er es als ein Anhören ohne Reaktion von seiten des Hörers nimmt, unter Berufung auf LXX, Koh 12, 13 τέλος λόγου· τὸ πᾶν ἀκούε . . ., was er übersetzt: „Abschluß der Rede. Dieses alles höre zwar an, aber . . .“. Abgesehen davon, daß der hebräische Text hier ganz anders lautet, würde ein ἀκούε, wie es Merx auffaßt, eine wenig genügende Einleitung bilden zu dem folgenden Mahnworte: „Fürchte Gott und halte seine Gebote!“ Auch würde schwer sein, aus dem ganzen Alten Testament auch nur einen Fall von שמע mit dem von Merx geforderten Sinne sicher nachzuweisen.

Ist es Merx, wie allgemein angenommen wird, nun nicht gelungen, eine Lesart ἀκούετε als Vorgängerin von ποιήσατε wahrscheinlich zu machen, und ebensowenig, ein solches ἀκούετε als einen Ausdruck hinzustellen, in den Jesus eine Ablehnung der rabbinischen Lehren habe hineinlegen wollen, so wird man es ihm doch als Verdienst anrechnen, daß er die Unvereinbarkeit von Vers 3, wie er jetzt vorliegt, mit der sonstigen Haltung Jesu zu den Pharisäern und Schriftgelehrten betont und auf eine Änderung unseres Textes gedrungen hat. Eine solche aber mit den üblichen Mitteln der neutestamentlichen Textkritik erfolgreich durchzuführen, halte ich für ausgeschlossen, und so schlage ich ein neues Verfahren vor. Nach der altkirchlichen Überlieferung ist der Urtext des Matthäusevangeliums in einer semitischen Sprache abgefaßt und erst nachträglich anscheinend von verschiedenen Seiten ins Griechische übersetzt worden. Nimmt man — was kaum abzuweisen ist — unseren Matthäustext als eine dieser Übersetzungen, dann kann er nicht die Gewähr bieten, in allen Einzelheiten dem Urtexte zu entsprechen; denn jeder Grieche, der einen semitischen Text zu übersetzen hatte, lief Gefahr, ihn öfters mißzuverstehen. Einmal weil das Fehlen der Vokale in demselben leicht zu Verlesungen Anlaß geben konnte, und weil das Hebräische und Aramäische viele mehrdeutige Worte und Phrasen enthält, deren jedesmaliger Sinn nicht immer leicht zu erraten war. Hält man sich solches vor Augen, dann wird man gut tun, bei jeder Stelle des griechischen Matthäus, die zu Bedenken Anlaß gibt, sich zu fragen, wie sie wohl in hebräischer oder aramäischer Fassung gelautet habe und ob eine solche Fassung leicht mißverstanden werden konnte.

Es wird sich verlohnen, dieses textkritische Verfahren auf unsere Stelle anzuwenden. Um der Frage, ob der Urmatthäus hebräisch oder aramäisch abgefaßt gewesen sei, hier aus dem Wege zu gehen, wollen wir Vers 3[a] sowohl ins Aramäische wie ins Hebräische übersetzen. Aramäisch würde er lauten:

koll-mā̊-d̲ə ’ā̊mrīn ləchōn həu̯ō(n) ‘ā̊bd̲īn wənā̊ṭrīn āch ‘əwā̊d̲aihōn də lā̊ ta‘bəd̲ūn.

Ins Hebräische übersetzt ergäbe er:

כָּל־מָה שֶׁאֹמְרִים לָכֶם עֲשׂוּ וְשִׁמְרוּ כְּדֵי מַעֲשֵׂיהֶם אַל־תַּעֲשׂוּ

Von einer Mitübersetzung des οὖν kann abgesehen werden, da der griechische Übersetzer leicht von sich aus ein solches Wörtchen zu besserer Verbindung von Vers 2 und 3 hinzugesetzt haben könnte.

In diesen beiden semitischen Fassungen von Vers 3[a] bieten die Verba und Nomina nichts, was ein Übersetzer hätte mißverstehen können. Dagegen stellen die einleitenden Wörtchen koll-mā̊-d̲ə bzw. כָּל־מָה שֶׁ eine Phrase von zwiefacher Deutung dar. Sie lassen sich einmal relativisch im Sinne von ,,alles das, was . . .“ nehmen, was den Griechen bewog, dafür πάντα . . ὅσα ἐὰν zu sagen. Weiter käme aber auch eine Wiedergabe durch die Konjunktion ,,sooft auch“ oder ,,soviel auch“ in Betracht. Im Syrischen heißt ,,wenn, wann“ mā̊-d̲ə. Dieser Konjunktion setzt man im Syro-Palästinensischen gern das Wörtchen koll vor, um ihr den Sinn zu geben ,,sooft (solange) auch“, vgl. Schultheß, Syro-Palästinensische Grammatik, § 132, 2, und in der Chrestomathie z. B. den Satz (S. 124, Z. 23) u̯əkoll-mā̊[d̲ī] d̲ihu̯ā̊ jā̊hew leh koll-dichəd̲ēn həu̯ā̊ meṯmesken ,,und sooft er aber auch ihm gab, er blieb ebenso arm“. War also der Urmatthäus in einem aramäischen Dialekt abgefaßt, so konnte der Anfang von Vers 3 auch den Sinn ergeben ,,sooft auch (sie euch sagen)“. Auch hebräisches כָּל־מָה שֶׁ war ebenso doppeldeutig wie aramäisches koll-mā̊-d̲ə. Es konnte außer einem Relativpronomen auch bedeuten ,,sooft (soviel) auch . . .“. Zufällig haben Albrecht und Segal in ihren Grammatiken des Neuhebräischen neben mehreren mit כָּל eingeleiteten Konjunktionen ein solches כָּל־מָה שֶׁ nicht gebucht; daß es aber vorhanden war, beweist z. B. der Satz im Talmud Jeruschalmi, Berachot 9, 13 (zitiert in Ben Jahuda’s Thesaurus s. v. כֹּל):

כל־מה שאת מטריח עליו הוא מקבלך

„Soviel du ihn auch bemühst, er nimmt dich auf."

Hieraus ergibt sich die Berechtigung zur Annahme, πάντα ὅσα sei ein Übersetzungsfehler und in eine Konjunktion „soviel auch" zu verändern. Dann gestaltet sich der weitere Verlauf des Satzes wesentlich um. Ist πάντα nicht Objekt zu εἴπωσιν, dann muß ein anderes Objekt zu diesem gesucht werden, welches sich in dem doppelten Imperativ ποιήσατε καὶ τερεῖτε „tut und beobachtet" einstellt. Diese Imperative sind dann nicht mehr für etwas zu nehmen, was Jesus seinen Hörern vorhält, sondern stellen Befehle der Schriftgelehrten und Pharisäer an das Judenvolk dar. Ihnen setzt Jesus kategorisch sein μὴ ποιεῖτε „tut es nicht" entgegen. Ein καὶ μὴ τερεῖτε braucht er nicht hinzuzufügen, da ποιεῖν und τερεῖν synonyme Begriffe sind und er sein Verbot begründet mit κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν, das ist aramäisch ăchʿəwaḏaihōn und hebräisch כְּדֵי מַעֲשֵׂיהֶם. Diese Phrase ist nicht zu übersetzen mit „(tut es nicht) in der Weise, wie sie es tun", sondern mit „(tut es nicht) gemäß ihrer Praxis", weil diese nämlich der Theorie ihrer Lehre widerspricht. Ein neuhebräisches מַעֲשֶׂה hat ja u. a. auch die Bedeutung „Praxis" und wird gern im Gegensatz zu תַּלְמוּד „Theorie" gebraucht. Die Praxis der Schriftgelehrten und Pharisäer besteht aber, wie der Schluß von Vers 3 λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν zeigt, im Nichttun dessen, was sie anderen zu tun befehlen.

Der Befehl Jesu, dem, was die Rabbinen vom Lehrstuhle Mosis aus als Gesetz verkünden, nicht zu folgen, wird außer mit dem Hinweis auf ihre Praxis im Folgenden noch weiter begründet; ja man kann sagen, die ganze Rede Jesu in Kap. 23 hat den Zweck, die Rabbinen als für das Amt von Gesetzeslehrern ungeeignet hinzustellen und damit ihrer Gesetzesauslegung den Boden zu entziehen. Das geschieht zunächst durch die Feststellung der übergroßen Schwere des von ihnen Gebotenen: „Sie binden schwere Lasten zusammen und legen sie den Schultern der Menschen auf; selber aber wollen sie mit keinem Finger sie fortbewegen." Auch Jesus will, daß seine Anhänger eine Last auf sich nähmen, aber eine solche, die für sie tragbar wäre. Deshalb sagt er Kap. 11, 29 ff: „Nehmt mein Joch auf euch . . .; denn mein Joch ist angemessen (χρηστός), und meine

Last ist leicht (ἐλαφρός)", und bezeichnet sich selbst als demütig (πραΰς) und unterwürfig (ταπεινός), d. h. als einen, der selbst an der Last der Pflichten mitträgt, wogegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, wie er ihnen vorwirft, von den für die andern gebundenen Lasten nichts mittragen —, vielleicht weil sie selber von der übergroßen Schwere überzeugt waren.

Im weiteren Verlauf des Kapitels wird das, was Jesus über das anmaßende Benehmen der Pharisäer in der Gemeinde sagt, ebenfalls bezwecken, sie als untauglich zu dem Amte von Gesetzeslehrern hinzustellen. Vor allem aber dient diesem Zwecke der Hinweis auf ihre „Heuchelei", über welche in Vers 13—31 ein siebenfaches Wehe gerufen wird. Diese Ausführungen sind nur dann richtig zu verstehen, wenn man beachtet, daß mit griechischem ὑποκριτής ein hebräisches (bzw. auch aram.) חָנֵף wiedergegeben ist, das außer „Heuchler" auch noch „Irrgläubiger" oder „Häretiker" bedeutet. Häresie dürfte Jesus gemeint haben, wenn er den Pharisäern vorwirft, daß sie den Menschen das Tor des Himmelreiches verriegeln, daß sie Proselyten werben, um diese dann zu Kindern der Hölle zu machen, daß ihre Schwüre widersinnig seien, daß ihre Begriffe von ritueller Reinheit nur an Äußerlichkeiten hafteten. Wenn hiermit den Schriftgelehrten und Pharisäern die Rechtgläubigkeit abgesprochen wird, dann kann keine Rede davon sein, daß sie berufen wären, den Leuten irgendwie bindende Gesetze vorzuschreiben.

Hier schiebt sich nun die Frage ein, ob Jesus eine „Häresie" der Schriftgelehrten auch in dem erblickt hätte, was er ihnen im 4. Weherufe vorwirft: „Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und laßt die βαρύτερα τοῦ νόμου, das Recht, das Erbarmen und die Treue beiseite; ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι". Diese Stelle ist öfters als Beweis dafür angeführt, daß Jesus in Vers 2 die Lehrautorität der Schriftgelehrten und Pharisäer voll anerkenne, da er hier sogar eine Subtilität, die sie aus dem mosaischen Gesetze gezogen hätten, als bindend für alle hinstelle. Aber davon kann keine Rede sein. Zunächst deshalb nicht, weil Jesus mit ταῦτα ἔδει ποιῆσαι nur sagt: „es wäre (— in der Vergangenheit, seitens der Pharisäer —) geziemend gewesen, solches zu tun", womit aber nicht gesagt ist,

daß auch die Anhänger Jesu in Zukunft das Gleiche tun müßten. Weiter war aber das Verzehnten der kleinen Küchenkräuter nicht etwas, was erst die Rabbinen in das mosaische Gesetz neu hineingetragen hatten, da es Deut. 14, 22 heißt:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל־תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה

„Gib den Zehnten von allem Ertrag deiner Aussaat — von dem, was auf dem Acker wächst Jahr für Jahr.“ Die Pausalform זַרְעֶךָ zeigt, daß הַיֹּצֵא nicht Attribut dazu ist; vielmehr erweitert letzterer den Ausdruck כָּל־תְּבוּאַת זַרְעֶךָ, so daß nicht nur Getreide, Most und Öl, wovon der Zehnte beim Tempel zu verzehren ist, als zehntpflichtig erklärt werden, sondern alles, was das Feld hervorbringt. Jesus sieht offenbar in solchem Verzehnten der Küchenkräuter eine Kleinigkeit, zumal das Gesetz keine näheren Ausführungsbestimmungen dafür gegeben hatte. Gegenüber einer solchen minimalen Vorschrift, die die Rabbinen aber besonders zu betonen pflegten, stellt Jesus nun τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου. Die Unklarheit dieses griechischen Ausdruckes schwindet, wenn man als Vorlage für ihn hebr. עִקְּרֵי הַתּוֹרָה „die Grundprinzipien des Gesetzes“ ansieht, ein Wort, das beim Vorlesen leicht mit יִקְרֵי הַתּוֹרָה „Wichtigeres des Gesetzes“ verwechselt werden konnte. Die Nichtbeachtung dieser Grundprinzipien, als welche Jesus das Recht, das Erbarmen und die Treue nimmt, ist nun in seinen Augen ebenfalls Häresie.

So stellt alles, was Jesus in Kap. 23 gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer vorbringt, mehr oder weniger eine Begründung seines in Vers 2 f gegebenen Befehles dar, die von ihnen mit dem Anspruch, Nachfolger Mosis auf dem Lehrstuhl zu sein, dem Volke vorgeschriebenen Gesetzespflichten für etwas zu nehmen, was seine Jünger und Anhänger mitbetreffen könnte.

Jesus hatte sich mit der Rede Kap. 23 kurz vor seinem Scheiden aus der Welt in vollständigen Gegensatz zu dem rabbinischen Wesen gesetzt und diesen Gegensatz auch seinen Anhängern zur Pflicht gemacht. Daß diese seiner Weisung nachgekommen sind, zeigt die Entwicklung der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter. Nicht nur Paulus, der Apostel der Heiden, rückte weit von der rabbinischen Auslegung des Gesetzes ab; auch die Apostel, die das Judentum zu missionieren

unternahmen, erkannten keinen Zusammenhang zwischen sich und den Rabbinen an und wollten das mosaische Gesetz nur verstanden wissen als Vorbereitung auf das neue Gesetz Christi und durchleuchtet von der Idee der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. So bildeten sich in kurzer Zeit Judentum und Christentum zu polaren Gegensätzen aus; jenes wurde durch fortgesetzte rabbinische Auslegung des mosaischen Gesetzes zum starren Talmudismus, dem jede Fühlung mit der nichtjüdischen Umwelt fehlte; dieses aber schied von seinem Pflichtenkreise alles aus, was sich vor den Forderungen Christi nicht mehr halten ließ, und wurde dadurch befähigt, die Religion aller Völker und aller Zeiten zu sein.

Religionsgeschichtliche Parallelen zu Apg 16, 9.

Von Prof. Dr. A. Wikenhauser in Freiburg i. Br.

Während der hl. Paulus und seine Begleiter auf der zweiten Missionsreise vom Geist gehindert wurden, in Asien zu predigen und nach Bithynien zu reisen (Apg 16, 6—8), erhielt der Apostel in Troas durch eine nächtliche Erscheinung in Gestalt eines Mazedoniers die Aufforderung, nach Mazedonien zu kommen und dort das Evangelium zu verkündigen (16, 9). Die Missionare erkannten in dem Gesicht den Ruf Gottes, Kleinasien zu verlassen und die Heilsbotschaft nach Europa zu tragen, und leisteten sofort Folge (16, 10). Offenbar hatte Paulus das Gesicht im Traume, wie einzelne Zeugen des Western-Textes ausdrücklich sagen (διεγερθεὶς οὖν διηγήσατο τὸ ὅραμα ἡμῖν Dd sa). Dieser Bericht ist singulär. Sonst erschien dem Apostel der Herr oder ein Engel bei Nacht (18, 9; 23, 11; 27, 23), wohl im Traume, oder am hellen Tage (22, 17 ff) in der Ekstase.

Reitzenstein hat auf eine interessante Parallele bei Philostratus, Vita Apollonii IV, 34, hingewiesen[1], was aber nur von einigen Kommentatoren zur Kenntnis genommen worden ist[2]. Diese lautet:

Διατρίψας δ' ἐν τῇ Σπάρτῃ μετὰ τὴν Ὀλυμπίαν χρόνον, ὡς ἐτελεύτα ὁ χειμών, ἐπὶ Μαλέαν ἦλθεν ἀρχομένου ἦρος, ὡς ἐς τὴν Ῥώμην ἀφήσων. Διανοουμένῳ δ' αὐτῷ ταῦτ' ἐγένετο ὄναρ τοιόνδε. Ἐδόκει γυναῖκα μεγίστην τε καὶ πρεσβυτάτην περιβάλλειν αὐτὸν καὶ δεῖσθαί οἱ ξυγγενέσθαι, πρὶν ἐς Ἰταλοὺς πλεῦσαι. Διὸς

Nachdem er (Apollonius) sich in Sparta nach seinem Besuch in Olympia eine Zeitlang aufgehalten hatte, begab er sich, als der Winter zu Ende ging, mit Anfang des Frühlings nach Malea, um sich nach Rom einzuschiffen. Während sein Geist sich damit beschäftigte, hatte er folgenden Traum: Es kam ihm vor, als ob eine Frau von

---

[1] Hellenistische Wundererzählungen (Leipzig 1906) S. 53.

[2] Preuschen, Loisy, Jackson - Lake (1933). Steinmann ([4]185) meint, es sei „gänzlich überflüssig, ein Erlebnis des Apollonius zum Vergleich heranzuziehen“.

δ' εἶναι ἡ τροφὸς ἔλεγε καὶ ἦν αὐτῇ στέφανος πάντ' ἔχων τὰ ἐκ γῆς καὶ θαλάττης. Λογισμὸν δ' αὐτῷ διδοὺς τῆς ὄψεως ξυνῆκεν, ὅτι πλευστέα εἴη εἰς Κρήτην πρότερον, ἣν τροφὸν ἡγούμεθα τοῦ Διός, ἐπειδὴ ἐν ταύτῃ ἐμαιεύθη.

sehr hohem Wuchs und ehrwürdigem Alter ihn umfange und ihn bitte, sich mit ihr zu vereinigen, bevor er nach Italien fahre. Sie sagte, sie sei die Amme des Zeus, und sie trug einen Kranz, der alle Gaben des Landes und des Meeres enthielt. Als er über das Gesicht bei sich nachdachte, wurde ihm klar, daß er zuerst nach Kreta fahren müsse, welches wir für die Amme des Zeus halten, da er auf dieser (Insel) geboren wurde.

Die Übereinstimmungen mit der Apg fallen sofort ins Auge. In beiden Texten erscheint dem Wanderprediger eine menschliche Gestalt, die ein bestimmtes Land versinnbildet oder vertritt, und fordert denselben auf, in ihr Land zu kommen und dort zu wirken. Dieser sieht in der nächtlichen Erscheinung einen höheren Befehl und gehorcht. Bei Philostrat ist die Gestalt die Personifikation der Insel Kreta und gibt sich als solche, wenn auch verhüllt (den Namen der Insel nennt sie nicht), zu erkennen. In der Apg stellt die Erscheinung einen Bewohner des Landes dar, das Paulus ruft, und fordert den Apostel unter Nennung des Namens des Landes auf, zu ihnen zu kommen.

Eine zweite Parallele steht bei Josephus, Antiq. XI 8, 5 § 329 ff. Als Alexander d. Gr., auf seinem Zug nach Ägypten begriffen, sich Jerusalem näherte, ging ihm auf göttliches Geheiß der Hohepriester Jaddus in Amtstracht mit den Priestern und Bürgern der Stadt bis zum Skopus entgegen. Als der König des Hohenpriesters ansichtig wurde, warf er sich vor ihm nieder. Von Parmenio gefragt, warum er dies tue, da doch vor ihm die ganze Welt sich niederwerfe, gab er zur Antwort: „Nicht vor diesem habe ich mich zur Erde niedergeworfen, sondern vor dem Gott, mit dessen Hohepriestertum dieser ausgezeichnet ist; denn diesen habe ich schon im Traume (κατὰ τοὺς ὕπνους) in seinem jetzigen Aufzug gesehen, als ich in Dion

in Mazedonien war; und als ich mit mir zu Rate ging, wie ich Asien bezwingen könnte, forderte er mich auf, nicht zu zögern, sondern mutig überzusetzen (διαβαίνειν). Denn er werde mein Heer führen und die Macht der Perser in meine Hand geben. Da ich noch keinen andern Menschen in einer solchen Kleidung gesehen habe, glaube ich, nachdem ich diesen jetzt gesehen habe und an jenes Traumgesicht und jene Aufforderung erinnert worden bin (τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους ἀναμνησθεὶς ὄψεώς τε καὶ παρακελεύσεως), daß ich in göttlichem Auftrag (θείᾳ πομπῇ) den Feldzug veranstaltet habe und Darius besiegen und die persische Macht zerstören werde, und daß alles, was ich vorhabe, gelingen werde.“

Auch dieser Text weist einige bedeutsame Übereinstimmungen mit der Apg auf: Die Erscheinung erfolgt in einer entscheidungsvollen Situation (Alexander wie Paulus stehen vor einem wichtigen Entschluß; das Gesicht bringt die Entscheidung. Alexander sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber doch indirekt); die beiden Männer erblicken in dem Traumgesicht eine Weisung von oben.

Ob diese Vision historisch ist oder wenigstens einen historischen Kern besitzt, ist eine Frage für sich[1]. Die Entscheidung wird wohl negativ ausfallen müssen. Daß Alexander vor Beginn seines kühnen Unternehmens zu Dion in Mazedonien Feste und Spiele zu Ehren des Juppiter und Mars veranstaltete, berichtet Diodor (Biblioth. XVII, 16, 3—4), weiß aber nichts von einem Gesicht. Ein ähnlicher Bericht über die Begegnung des Königs mit dem jüdischen Hohenpriester, der hier Simon der Gerechte heißt, findet sich im babylonischen Talmud (Joma 69[a]): „Als sie (die jüdische Abordnung) Antipatris erreichten, . . . begegneten sie einander, und als er (Alexander) Simon den Gerechten sah, stieg er von seinem Wagen und bückte sich vor ihm. Da sprachen sie zu ihm: Ein mächtiger König, wie du es bist, bückt sich vor diesem Juden! Dieser erwiderte: Es ist die Bildgestalt von diesem, die vor mir bei meinen Kriegszügen siegt[2].“

---

[1] Siehe darüber Abel in der Rev. bibl. 1935, 48 ff, wo die Frage des Besuchs von Jerusalem durch Alexander eingehend erörtert wird.

[2] Die Übersetzung nach L. Goldschmidt, Der babylon. Talmud III (Berlin 1930) S. 190.

Daß der Josephusbericht und die Talmuderzählung trotz der Verschiedenheit im einzelnen auf dieselbe Quelle zurückgehen, liegt auf der Hand. In nichtjüdischen Quellen ist m. W. aber keine Spur von jener Vision zu finden.

Eine dritte Parallele findet sich bei Sueton, Divus Iulius c. 32: Cäsar beantwortet den Befehl des Senats, den Oberbefehl über seine Truppen abzugeben und als Privatmann nach Rom zurückzukehren, mit dem Überschreiten des Rubiko, welcher die Grenzscheide seiner Provinz bildete, und dem Beginn des Bürgerkrieges (49 v. Chr.). Vor dem Übergang über das Flüßchen sagte er zu den in seiner Nähe befindlichen Soldaten: Auch jetzt können wir noch zurück; wenn wir die Brücke aber überschritten haben, muß alles mit den Waffen ausgetragen werden: *Cunctanti ostentum tale factum est. quidam eximia magnitudine et forma in proximo sedens repente apparuit harundine canens; ad quem audiendum cum praeter pastores plurimi etiam ex stationibus milites concurrissent interque eos et aeneatores, rapta ab uno tuba prosilivit ad flumen et ingenti spiritu classicum* (Trompetensignal) *exorsus pertendit ad alteram ripam. tunc Caesar: eatur, inquit, quo deorum ostenta et inimicorum iniquitas vocat. iacta alea est, inquit.*

Der zögernde Cäsar wird durch eine wunderbare Erscheinung („eine Gestalt von ungewöhnlicher Größe und Schönheit", also ein überirdisches Wesen) bestimmt, den entscheidungsvollen Schritt zu wagen. Allerdings ist hier nicht von einer Traumerscheinung die Rede. Wie Paulus sieht er in dem wunderbaren Erlebnis einen Wink von oben.

Eine vierte Parallele liefert das Erlebnis des Drusus, dem in den Wäldern Germaniens eine Frau von übermenschlicher Größe — offenbar der Genius (Schutzgeist) oder die Personifikation Germaniens — erscheint und ihm die Umkehr befiehlt[1]. Sueton, Claudius c. 1, berichtet darüber: *Hostem etiam frequenter caesum ac penitus in intimas solitudines actum non prius destitit insequi, quam species barbarae mulieris humana amplior victorem tendere ultra sermone Latino prohibuisset.* Dieselbe Begebenheit berichtet auch Dio Cassius, Hist. Rom. 55, 1.

[1] Vgl. darüber Pauly-Wissowa, Realencyclopädie III 2714 ff.

Als D. bis zur Elbe gelangt war und auch diese überschreiten wollte, trat ihm eine Frau von übermenschlicher Größe entgegen und forderte ihn zur Umkehr auf: Γυνὴ γάρ τις μείζων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ἀπαντήσασα αὐτῷ ἔφη· ,,ποῖ δῆτα ἐπείγῃ, Δροῦσε ἀκόραστε; οὐ πάντα σοι ταῦτα ἰδεῖν πέπρωται. ἀλλ' ἄπιθι· καὶ γάρ σοι καὶ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου τελευτὴ ἤδη πάρεστι.'' θαυμαστὸν μὲν οὖν τό τινα φωνὴν παρὰ τοῦ δαιμονίου τοιαύτην τῳ γενέσθαι οὐ μέντοι καὶ ἄπιστον ἔχω. παραχρῆμα γὰρ ἀπέβη, σπουδῇ τε ὑποστρέψαντος αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ νόσῳ τινί, πρὶν ἐπὶ τὸν Ῥῆνον ἐλθεῖν, τελευτήσαντος.

Bedeutsam ist hier, daß die Erscheinung — eine solche, nicht eine gewöhnliche menschliche Person, meinen die Berichterstatter — die Gestalt eines Landeseinwohners trägt, wie in der Apg ein mazedonischer Mann erscheint. Ob es sich um eine nächtliche Traumerscheinung handelt oder eine Erscheinung am hellen Tage, ist nicht ersichtlich.

Vielleicht bietet eine Stelle bei Tacitus, Ann. XI, 21, hierzu eine Parallele. Von Curtius Rufus (z. Z. des Kaisers Tiberius) wird hier folgendes berichtet: ,,Als er erwachsen war und im Gefolge des Quästors, welchem Afrika zugefallen, sich befand, erschien ihm, als er zu Adrumetum in der Mittagsstunde einsam in den leeren Säulengängen weilte, eine weibliche Gestalt von übermenschlicher Größe, und er vernahm die Worte (*oblata ei species muliebris ultra modum humanum et audita est vox*): Du bist es, Rufus, der in diese Provinz als Prokonsul kommen wird.'' Diese Voraussage traf auch wirklich ein. Rufus wurde schließlich Prokonsul von Afrika, ,,und hier starb er auch, den Schicksalsspruch (*fatale praesagium*) erfüllend''. Dieselbe Geschichte findet sich auch beim jüngeren Plinius, Ep. VII, 27. Hier bezeichnet sich die Gestalt ausdrücklich als Afrika, d. h. als Genius der Provinz: *Inclinato die spatiabatur in porticu: offertur ei mulieris figura humana grandior pulchriorque; perterrito Africam se futurorum praenuntiam dixit.* Die gleiche Gestalt sei ihm später nochmals erschienen, als er in seiner Eigenschaft als Prokonsul bei Karthago landete.

Eine fünfte Parallele zu Apg 16, 9 treffen wir in der Geschichte Hannibals im Zusammenhang mit seinem kühnen Entschluß, auf dem Landweg mit einem starken Heere nach

Italien zu ziehen. Cicero hat De divinatione I 24 (49) aus der griechischen Geschichte des Silenus folgenden Bericht übernommen: „Hannibal habe nach der Einnahme von Sagunt geträumt, er werde von Juppiter in die Ratsversammlung der Götter berufen. Hier angekommen habe er von Juppiter den Befehl erhalten, Italien mit Krieg zu überziehen; und es sei ihm ein Führer aus der Ratsversammlung gegeben worden, unter dessen Geleite er sich mit dem Heere in Marsch gesetzt habe. Dann habe ihm jener Führer befohlen, nicht hinter sich zu sehen; er habe dies aber auf die Dauer nicht über sich gewinnen können, sondern habe aus Neugierde umgeschaut und hierauf ein gewaltiges Tier erblickt, von Schlangen umwunden, das auf seinem Wege Büsche, Gesträuche und Häuser niederwarf. Hierüber verwundert habe er den Gott gefragt, was das für ein Ungeheuer sei. Der Gott habe ihm geantwortet, es sei die Verwüstung Italiens; er solle aber immer vorwärts gehen und sich nicht um das bekümmern, was hinter ihm in seinem Rücken geschehe.“ Zonaras, der den gleichen Bericht sicherlich letztlich aus der gleichen Quelle bringt (8, 22, 9), verlegt den Traum an den Ebro (τῷ δ' Ἀννίβᾳ . . . τὸν Ἴβηρον διαβαίνοντι). Ebenso Livius XXI, 22, 6—9, dessen Mitteilung über das Traumgesicht Hannibals offenbar nur eine freiere Bearbeitung der gleichen Quelle darstellt: *Ibi* (= *ad Hiberum* 22, 5) *fama est in quiete visum ab eo iuvenem divina specie, qui se ab Jove diceret ducem in Italiam Hannibali missum . . . hoc visu laetus tripertito Hiberum copias traiecit . . .* Auch hier wird der Entschluß zu dem kühnen Zug auf eine höhere Weisung zurückgeführt. Wie Caesar den Rubiko, so hat auch Hannibal den Ebro — der nach einer Abmachung zwischen Rom und Karthago von den Karthagern nicht überschritten werden durfte — auf göttliches Geheiß überschritten.

Diese Parallelen sind doch wohl geeignet, das singuläre Gesicht des hl. Paulus in Troas etwas zu beleuchten. Daß die Apg ein wirkliches Erlebnis des Apostels berichtet, kann nicht bezweifelt werden. Der Bericht gehört ja zu den Wirstücken, und die obigen Parallelen, über deren Geschichtlichkeit man urteilen kann, wie man will — als Traumerscheinungen sind dieselben am besten verständlich —, zeigen doch jedenfalls so viel, daß

solche Erlebnisse als psychologisch möglich angesehen werden müssen. Eine literarische Nachbildung dieser Art von Visionsberichten durch den Verfasser der Apg ist nicht wahrscheinlich, da er sonst wohl die erscheinende Gestalt mit dem Nimbus eines überirdischen Wesens umkleidet hätte, den die Gestalten in den heidnischen Parallelen durchweg tragen (übermenschliche Größe), in etwa auch der Hohepriester in der Josephusstelle (Gewandung). Dem Apostel erscheint offenbar nichts anderes als ein mazedonischer Mann — nicht der Schutzengel von Mazedonien, wie z. B. Dentler meint[1] —, der allerdings in gewissem Sinne der Vertreter des heilsempfänglichen und heilsbegierigen Mazedoniens und Europas ist. Insofern bietet das germanische Weib, das Drusus erscheint, eine gute Parallele.

Die mitgeteilten Parallelen bringen uns vor allem zum Bewußtsein, welch ein bedeutsamer Abschnitt in der Missionstätigkeit des Apostels mit seinem Übergang nach Mazedonien und damit nach Europa beginnt. Wie Alexander, Cäsar und Hannibal (und in umgekehrter Richtung Drusus) wird Paulus durch jenes Traumgesicht zu einem tief in seine missionarische Tätigkeit eingreifenden Unternehmen gerufen. Hatte er doch bisher seinen Fuß noch nie auf europäischen Boden gesetzt. Nun erfuhr er, daß sein ferneres Wirken nach Westen zu gerichtet sein müsse (vgl. Röm 15, 19—29). So kommt die schöne Steigerung in der göttlichen Führung des Apostels, wie sie die Apg 16, 6—10 beschreibt, erst zur vollen Geltung. Zuerst wird Paulus vom Geist verhindert, in Asien zu predigen, und dann ebenso, nach Bithynien zu reisen, um dort zu wirken, ohne daß er zunächst positive Weisungen über das von Gott ihm zugedachte neue Missionsfeld erhält. In Troas angekommen, wird ihm nun durch ein deutliches, unmißverständliches Gesicht („komm nach Mazedonien herüber und hilf uns“) gezeigt, daß Gott ihm Mazedonien und damit Europa als Missionsgebiet bestimmt habe. Deutlicher und dringlicher als durch den mazedonischen Mann, der ihn ruft, hätte es dem unermüdlich wirkenden Apostel nicht gesagt werden können.

---

[1] Die Apostelgeschichte (Mergentheim 1912) S. 235.

Der Apokalypse-Text des Kodex 0207.

(Papiri della Società Italiana 1166).

Von Josef Schmid, Dillingen/Donau.

Im zehnten Band der Papiri Greci e Latini (Florenz 1932, S. 118—120) hat G. Vitelli ein Blatt eines von ihm ins 4. Jahrhundert datierten Pergamentkodex (15 × 19 cm, 2 Spalten) publiziert, das fast ganz unversehrt Apk 9, 2—15 enthält. An Bedeutung kann sich dieser Fund zwar nicht messen mit den neutestamentlichen Teilen der Chester-Beatty-Papyri, auch nicht mit der unmittelbar vorangehenden Nr. 1165 der Papiri Greci e Latini (enthält Apg 23, 11—29), auf die bereits E. v. Dobschütz gebührend hingewiesen hat (ZntW 1933, 186 f). Aber bei der geringen Zahl alter griechischer Apk-Hss verdient auch dieser Überrest eines Zeitgenossen des Sinaiticus Beachtung. Darum soll im folgenden seine Textgestalt in Kürze besprochen und gewürdigt werden. Ich stelle zunächst seine Lesarten auf Grund einer Kollation mit dem textus receptus zusammen.

9, 2 και ηνοιξε incipit text. — αν . . βη (forsitan ανεστη corr. in ανεβη? editor) — om. καπνος[1] sol. — ως] ωσει sol. — εσκοτισθη] εσκοτωθη cum A 61—69 f. 1006 al. pc. — εκ[2]] απο sol. — om. του καπνου sol.

9, 3 cum text. rec. (αυταις cum rell. plur. contra αυτοις ℵ Q f. 1678 2329 al. pc.)

9, 4 αυτ[. . .] αυτοις ℵ Q 61—69 f. 424/2018 — ουδε bis] μηδε cum f. 1678 1854 2029 — om. μονους cum rell. praeter Compl. — habet του θεου cum ℵ A K contra Av — των μετωπων] του μετωπου cum 1852 — habet αυτων cum K contra ℵ A Av.

9, 5 αυταις cum K contra αυτοις ℵ A Av f. 1006 1854 2029 — βασανισθωσιν] βασανισθησονται cum ℵ A Av contra K — παιση cum Av K (πεση ℵ A P al. pc.).

9, 6 ∼ τον θανατον οι ανθρωποι sol. — ουχ] ου μη cum rell. omn. — ευρησουσιν cum ℵ K — φευγει vid. cum A Av (ℵ φυγη)

contra φευξεται K — ο θανατος απ αυτων cum ℵ A Av contra ∼ απ αυτων ο θανατος K

9, 7 ομοιοι χρυσω] χρυσοι cum K

9, 8 cum text. rec. (ειχον contra ειχαν ℵ A)

9, 9 om. ως θωρακας (Homöotel.) cum K^{partim}

9, 10 om. και^3 cum Av — om. και^4 cum rell. fere omn. — η εξουσια αυτων cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ A Av contra εξουσιαν εχουσι K

9, 11 om. και cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ A K contra Av — εχουσι cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ A Av contra εχουσαι K — εφ αὑτων] επ αυτων cum rell. plur. (εαυτων sine εφ ℵ) — επ αυτων βασιλεα cum $\mathfrak{P}^{47}$ (ℵ) A Av contra ∼ βασ. επ αυτων K — + τον ante βασιλεα sol. — ονομα αυτω cum A Av K ω ονομα $\mathfrak{P}^{47}$ ω ονομα αυτω ℵ — αββαδδων cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ A contra αββαδων Av — και εν cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ A Av contra εν δε K

9, 12 ερχονται cum ℵ^a Av contra ερχεται $\mathfrak{P}^{47}$ A K — habet ετι cum rell. plur. contra Av — + αι ante δυο cum f. 2014 2019 al. pc. — μετα] δε sol. et iungit μετα ταυτα cum v. 13 cum K

9, 13 habet και^1 cum rell. plur. contra ℵ Q 61—69 al. pc. — om. τεσσαρων cum $\mathfrak{P}^{47}$ ℵ^a A f. 1678 2053 verss.

9, 14 λεγουσαν cum $\mathfrak{P}^{47}$ Av contra λεγοντα ℵ A λεγοντος K — om. εκτω cum A 598 2084 — ος ειχε] ο εχων cum rell. omn.

9, 15 και ημεραν cum $\mathfrak{P}^{47}$ A Av contra και εις την ημεραν K (om ℵ) — ενιαυ explicit text.

Orthographisch ist der Text bemerkenswert gut. Itazistische Fehler finden sich nur 9, 2 (καμεινου) und 9, 4 (ερρειθη). Die Sonderlesarten bestehen der Mehrzahl nach aus Schreiberversehen und Freiheiten der Textbehandlung (9, 2 ως] ωσει und εκ^2] απο, 9, 4 του μετωπου, Umstellung bei 9, 6). Deutliche Korrekturen sind nur 9, 4 ουδε] μηδε bis, 9, 12 μετα] + δε.

Dem Texttyp nach steht das Fragment einerseits A, der immer noch besten Apk-Hs, anderseits der jüngeren K-Rezension nahe. Mit dem K-Text teilt es die Korrekturen 9, 4 + αυτων, 9, 5 αυτοις] αυταις, 9, 6 ευρωσιν] ευρησουσιν, 9, 7 χρυσοι, 9, 12 f die Beziehung von μετα ταυτα zum Folgenden. Dadurch wird von neuem bestätigt, daß wenigstens ein Teil der Korrekturen des K-Textes, von dem sich auch ℵ schon beeinflußt erweist, in das 4. Jahrhundert hinaufreicht. Mit A teilt **0207**

nur einen Fehler, die Auslassung von εκτω bei 9, 14. Bei 9, 2 (εσκοτωθη **0207** A) und 9, 13 (om τεσσαρων **0207** 𝔓[47] A ℵ[a] verss.) hingegen liegt zweifellos der Urtext vor. Nicht bestätigt wird von **0207** die — m. E. schwerlich mit Recht — in mehrere moderne Textausgaben (Tischendorf, W.-Hort, Charles) übergegangene Form ειχαν von ℵ A bei 9, 8 (vgl. dagegen 9, 9, wo alle ειχον bieten). Eine engere Verwandtschaft von **0207** mit A (C fehlt in diesem Abschnitt vollständig) läßt sich offenbar aus den genannten drei Übereinstimmungen nicht folgern. An einer Reihe anderer Stellen hat das Fragment mit A 𝔓[47] ℵ Aν gegen K oder mit A 𝔓[47] ℵ K gegen Aν den Urtext bewahrt. Vor allem verdient hervorgehoben zu werden, daß nur ein Teil der Korrekturen von K in **0207** steht, nicht aber die folgenden: 9, 5 βασανισθωσι, 9, 6 φευξεται, ∼ απ αυτων ο θανατος, 9, 10 εξουσιαν εχουσι 9, 11 εχουσαι, ∼ βασιλεα επ'αυτων, εν δε, 9, 15 + εις την ante ημεραν. Es ist bei der Kürze des Fragments natürlich nicht sicher auszumachen, ob die mit K gemeinsamen Korrekturen etwa erst aus einer K-Hs in **0207** eingedrungen sind — wie sich dies bei ℵ an mehreren Stellen beweisen läßt —, sodaß dann etwa der K-Text in seiner im Gros der Minuskeln überlieferten Gestalt ins 4. Jahrhundert hinaufreicht, oder ob umgekehrt **0207** eine ältere Vorstufe des K-Textes darstellt. Mit Aν, der zweiten der beiden jüngeren Textformen des griechischen Apk-Textes, teilt das Fragment nur zwei nicht sehr beweiskräftige Stilverbesserungen: 9, 12 ερχεται] ερχονται, 9, 14 (φωνην) λεγοντα] λεγουσαν (ebenso 𝔓[47]) sowie die Auslassung von και[3] bei 9, 10. Am fernsten steht **0207** 𝔓[47] und ℵ, die einander eng verwandt sind und dem Apk-Text des Origenes nahestehen[1]. **0207** hat mit den beiden oder einem von ihnen keine einzige Lesart gemeinsam, die nicht auch wenigstens in e i n e m anderen von den genannten alten Textzeugen steht. Die Kürze des Fragments erlaubt ein bestimmtes Urteil über die Textform der vollständigen Hs nicht mehr. Es bestätigt aber von neuem, ebenso wie 𝔓[47], die Überlegenheit von A und die Minderwertigkeit von ℵ in der Apk.

---

[1] 𝔓[47] beginnt erst bei 9, 10.

Miszellen.

1. Zu Mt 3, 4 und Mk 1, 6.

Von Ernst Pickelmann in München.

U. Holzmeister S. J. bemerkt[1], daß, wenn die sprachliche Form des Mk-Ev im Vergleich zu Mt und Lk auch meist primär ist, so doch nicht sekundäre Züge fehlen, und will diese Aussage, wenigstens hinsichtlich der Abhängigkeit des Mk von Mt, durch drei Beispiele beleuchten. Nachdem die Behauptung der Priorität von Mt 22, 36 gegenüber Mk 12, 28 bereits durch frühere Ausführungen[2] als entkräftet gelten darf, möge auch eines der beiden anderen Beispiele überprüft werden.

1. Mt 3, 4; Mk 1, 6: Kleidung und Nahrung Johannes' des Täufers.

Mt 3, 4

αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.

Mk 1, 6

καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

(Die Lesart ἦν δέ statt καὶ ἦν ist wie an zahlreichen anderen Stellen spätere Korrektur nach Mt oder Stilbelebung.)

Finden sich tatsächlich sekundäre Züge bei Mk? Mk faßt die Aussage unter Anwendung der gut griechischen coniugatio periphrastica knapp zusammen, läßt aber von ἦν zwei Partizipien abhängen, von denen das zweite, ἔσθων, abzufallen droht. Gleiches gilt von dem zweiten Acc. καὶ ζώνην δερματίνην mit seinem Anhang περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, was die an sich korrekte Konstruktion von ἐνδύσασθαι mit Acc. belastet.

Den stilistischen Härten des Mt-Textes (das dreimalige αὐτοῦ; ἀπό als Mittel zur Stoffbezeichnung) stehen sicherlich

---

[1] bei M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, 6. Band (1934), 962.

[2] Vgl. BZ 21 (1933) 6 f.

die Schwierigkeiten bei Mk nicht nach. Der Tatsache, daß Mk in seinem Ev ἔνδυμα und τροφή nicht gebraucht, wohl aber ἐνδύσασθαι und ἐσθίειν dem Sprachgebrauch des Mt entsprechen würden, steht gegenüber, daß Mt an zahlreichen Stellen die coniugatio periphrastica, eine Besonderheit der Syntax des Mk, abändert (vgl. Mk 2, 6; 5, 5; 9, 4; 10, 32; 13, 25 und die Mt-Parallelen). Abwegig wäre es, Mt unter Hinweis auf seine besonderen Beziehungen zum AT mit 4 Kg 1, 8 zusammenzubringen, wo Elias beschrieben wird als ἀνὴρ δασύς, καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. Mk müßte dann wegen der gleichen Abänderung des Wortlauts der LXX notwendigerweise sekundär sein, doch klingt das δασύς der Vorlage eher an das ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου des Mk an.

Wird endlich angenommen, Mk habe hier wie im ganzen Abschnitt den vorliegenden Mt-Bericht über das Auftreten des Täufers, das ihm von untergeordneter Bedeutung schien, zusammengezogen und sei so notwendig sprachlich unkorrekt geworden, so wird das am besten widerlegt durch Aufweis der durchsichtigen Gründe, die Mt bewegen konnten, den Mk-Text abzuändern. Den lebhaften, das Wesentliche betonenden Zug der Mk-Schilderung, ἐνδεδυμένος ohne Angabe des Kleidungsstücks, gibt Mt sachlich klarer wieder durch Einführung des τὸ ἔνδυμα, wie ähnlich später die Codices D und a, wenn sie τρίχας durch δέρριν (bzw. pellem) ersetzen. Durch Auflösung der periphrastischen Konstruktion umgeht Mt die oben angedeuteten Schwierigkeiten; ζώνην δερματίνην ist glatter mit εἶχεν verbunden, als bei Mk mit ἐνδεδυμένος, eine Wendung, die in ihrer Eigentümlichkeit dem Sprachgebrauch der LXX fremd ist. Schließlich ist auch ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ, mit der übrigens unsemitischen Trennung des (unbetonten) Gen. vom regierenden Nomen, straffer als das lose angeknüpfte καὶ ἔσθων.

So erweist sich Mk durch seine malerische, etwas unlogische Schilderung sprachlich als primär, was völlig übereinstimmt mit dem ganzen Charakter von Mk 1, 1—6, wo der Evangelist, entgegen der glücklicheren, durchdachteren Anordnung der Mt-Parallele, den Täufer zuerst auftreten und wirken läßt und dann erst nachträglich sein Aussehen und seine Lebensweise beschreibt.

2. Zu Mk 14, 70 und Mt 26, 73.

Von Franz Rothenaicher in München.

Bei den Berichten über die Verleugnungen Petri wollen die Umstehenden (Mk οἱ παρεστῶτες, Mt οἱ ἑστῶτες) Petri Zugehörigkeit zum Jüngerkreis Jesu nach Mk an seiner galiläischen Herkunft, nach Mt an seinem Dialekt erkennen.

Mt 26, 73:	Mk 14, 70:
καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ.	καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.

Holzmeister S. J. hat im Lexikon für Theologie und Kirche VI 962[1] in der Markusformulierung sekundäre Züge erblickt. Dafür läßt sich geltend machen: Markus wollte eine ihm für seine heidenchristlichen Leser in Rom nicht recht verständlich erscheinende Anspielung auf die palästinischen Sprachenverhältnisse vermeiden. Ferner könnte man die Ausdrucksweise des Mt wegen ihres logisch unmittelbareren und engeren Anschlusses an das vorausgehende ἀληθῶς (Mt καὶ σὺ) ἐξ αὐτῶν εἶ als die ursprüngliche ansehen; dann hätte Mk, dadurch, daß er eine ohne weiteres gegebene Erkennbarkeit der galiläischen Landsmannschaft Petri voraussetzt, den darin ausgesprochenen schlagenden Tatsachenbeweis (ἀληθῶς) seiner Zugehörigkeit zu den Jüngern Jesu unbestimmter gestaltet und abgeschwächt. Mk könnte auf die Verwendung des Wortes Γαλιλαῖος (das in dieser Form bei Mk nur 14, 70 vorkommt) an Stelle der Satzform des Mt beim Lesen von Mt 26, 69 aufmerksam geworden sein, wo Mt μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου (Mk μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ) schreibt. Es scheint schließlich bei Annahme der Priorität des Mk, daß Mt das Γαλιλαῖος des Mk als sehr passend beibehalten und daran seine nähere Erläuterung gefügt hätte.

Gegen die bezüglich der genannten Stellen behauptete Priorität des Mt läßt sich jedoch folgendes einwenden: Wie anzunehmen ist, daß einer nicht über die sprachlichen Verhältnisse eines ihm fremden Landes im einzelnen Bescheid wissen muß, um einzusehen, daß die Sprache einer entlegenen Provinz mehr oder weniger durch dialektische Eigentümlichkeiten abweichen wird

---

[1] Seine Angabe Mk 14, 71 ist in 14, 70 zu korrigieren.

von der Sprache, die in der Hauptstadt des Landes gesprochen wird, ebenso hätten sich die römischen Leser des Mk recht wohl eine Vorstellung davon machen können, daß der Provinzler Petrus das Aramäische etwas anders aussprach als die Leute in der Hauptstadt Jerusalem, ohne über Einzelheiten dieser Ausspracheunterschiede unterrichtet zu sein.

Angenommen, Mk hat den Ausdruck des Mt wirklich durch das Wort Γαλιλαῖος ersetzt, dann hätte er zwar auf der einen Seite eine offene Anspielung auf die Sprache der Galiläer, also auf die palästinischen Sprachenverhältnisse, umgangen und vermieden, zugleich jedoch die Kenntnis dieser Verhältnisse stillschweigend vorausgesetzt. Denn daß unter Γαλιλαῖος εἶ die galiläische Sprache gemeint ist, dürfte wohl außer Zweifel sein. Dasselbe beweist die Tatsache, daß bei Mt 26, 73 anstatt δῆλόν σε ποιεῖ Tat D vet. lat. und sy^{s} ὁμοιάζει (= ist ähnlich) schreiben, eine Lesart, die nur nach vorausgehendem καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ einen Sinn hat. Denn zu ὁμοιάζει ist doch zu ergänzen τῇ λαλιᾷ τῶν Γαλιλαίων, wie denn auch bei Mk 14, 70 mehrere Handschriften und syr. Übersetzungen zu καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ ergänzen καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει, woraus hervorgeht, daß ὁμοιάζει nur im Anschluß an ein vorausgehendes Γαλιλαῖος möglich ist, dieses aber das nämliche besagen will wie ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ.

Daß nicht Mt, sondern Mk primär ist, läßt sich aus der Tatsache ableiten, daß Mt eine folgerichtigere und glattere Ausdrucksweise aufweist als Mk, dessen unbestimmtes, mehr Deutungsmöglichkeiten in sich schließendes Γαλιλαῖος bei Mt in das bestimmte, eindeutig begrenzte λαλιά σου ausgebessert erscheint. Denn wenn auch die judenchristlichen Leser des Mt das Γαλιλαῖος ohne weiteres verstanden hätten, eine Notwendigkeit einer Verbesserung für Mt also nicht bestanden hätte, so lag es doch für den Judenchristen Mt, wenn er an Judenchristen schrieb, näher, den unmittelbaren Grund, warum die Umstehenden in Petrus einen Anhänger Jesu erkannt haben, nämlich seine galiläische Sprache anzugeben. Dadurch schien ihm das unbestimmte Γαλιλαῖος vollgültig ersetzt, weshalb er es nicht, wie es tatsächlich logisch am besten gewesen wäre, vor seiner verbessernden Erläuterung beibehielt, sondern als überflüssig wegließ.

Bibliographische Notizen.

1933/34.

(Format 8^0 ist bei Büchern weggelassen).

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines und zu mehreren Themata Gehöriges.

1. Bibliographie.

Strathmann, H., Neues Testament (Die Theologie der Gegenwart 28, 169—202): Bespricht die ntl Literatur der letzten Jahre und zwar: Allgemeine Hilfsmittel (Knopf, Einführung; Sickenberger, Geschichte des NT, Benselers Lexikon); Urchristentum und Religionsgeschichte (Nestle; Boll; Otto u. a.); Evangelienforschung (bes. Goguels Leben Jesu, „eine kräftige Reaktion gegen den Hyperkritizismus namentlich der sog. formgeschichtlichen Methode"; Hauck, Lk-Ev u. a.); zum „Apostolos" (Schlatter, Korintherbriefe; Rienecker, Eph); aus der Geschichte des ältesten Christentums (Blumenthal, W. Bauer u. a.); aus der Arbeit der katholischen Theologie (Schumacher, Kraft der Urkirche; Marquardt, Wunder); endlich zur „religiösen Wirrnis" (darunter Schriften zur heutigen Lage des Christentums und der Kirche).

Frick, R., Zur Arbeit am N. T. Eine Buchumschau (Monatsschrift für Pastoraltheologie 30, 282—288).

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Cornely, R., S. J., *Introductionis in S. Scripturae libros compendium.* Pars III: *Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros.* Editionem undecimam paravit A. Merk S. J. (473 [619—1092]. P. 1934, Lethielleux): Das bekannte Kompendium, das in klarer Übersichtlichkeit und Anordnung einen großen Stoffreichtum verarbeitet, erscheint hier in einer neuen Auflage, die A. Merk sorgfältig besorgte. Die neueste Literatur ist in weitem Umfang nachgetragen und berücksichtigt, wobei die Nachträge noch zahlreicher sind, als aus dem Namen- und Sachregister erscheint, das nicht alle angeführten neuen Namen vermerkt. Es finden sich kurze Darlegungen über die Formgeschichte der Evangelien, über den Mandäismus, über die neuesten Hypothesen, die sich mit dem Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe beschäftigen, über die neuen Versuche der Apk-Erklärung, über neu beschrittene Wege in der Lösung des synoptischen Problems usw. je mit der hauptsächlichsten Literatur. Das Verwandtschaftsverhältnis des Mt und Lk erklärt M. aus der mündlichen und zum Teil geschriebenen Tradition, „aut praeterea ex evangelio Matthaei quaedam, praecipue vero sermones in linguam graecam translata sunt, antequam totum Ev graece redditum est". Dieser dritte Band enthält auch die Appendices zum ganzen Werk, so eine Inspirationslehre, kirchliche Dokumente über die Heilige Schrift (Enzykliken, Dekrete der Bibelkommission), chronologische und genealogische Tabellen, einige photographische Blätter aus atl und ntl Bibelhandschriften, eine Edition des Muratorischen Fragments usw.

Taylor, V., Some outstanding New Testament problems. Introduction (ExpT 46, 17—18): Bildet die Vorrede zu einer Reihe von Artikeln verschiedener Gelehrter, die nacheinander in ExpT erscheinen und aktuelle ntl Fragen wie z. B. das Problem von Q, Streeters M-Hypothese, die Frage eines „johanneischen Idioms", den neuen Begriff des Gottesreichs, den Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe u. a. nach Problemstellung, methodischen Möglichkeiten und wahrscheinlicher Lösung behandeln sollen. Die Artikel werden in diesem Bericht am jeweiligen Orte angezeigt werden.

Cessi, C., *Storia delle letteratura greca* (XVI u. 972. Turin 1934, Società editrice internazionale. *L* 50,—): Von den Anfängen bis Justinian.

Da Fonseca, L. G., Papias Hierapolitanus quandonam opus exegeticum de Logiis Dominicis exaravit? (VD 14, 93—94): Weist darauf hin, daß nach den Untersuchungen Bartlets (vgl. darüber die Notiz in BZ 21, 190) Papias das Werk nicht nach 110 schrieb.

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Vaganey, L., *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses. 12⁰. 188. P. 1934, Bloudet Gay. *Fr.* 12,—): Eine klare und bis zu den neuesten Forschungen herauf trefflich unterrichtende kurze Einführung in die Kunde von den „Quellen der ntl Textkritik" (Griechische Hss, Übersetzungen, Zitate), in die Methode der Textkritik (Verbal-, äußere und innere Kritik) in die Geschichte des handschriftlich überlieferten und in die „Geschichte und Zukunft" des gedruckten Textes. Die verschiedenen Methoden der Kritik des ntl Textes haben sich in einer eklektischen Methode gegenseitig zu stützen; es darf weder die äußere noch die innere Kritik in starrer Ausschließlichkeit angewendet werden. In der Entwicklung der Textformen unterscheidet V. drei Perioden: le texte en liberté surveillée (bis 313), le texte soumis à un contrôle mitigé (313—c. 850) und le texte „standarisé" (850—1500). In der ersten Periode entstehen zwischen 250 und 313 die großen Rezensionen des griechischen Textes, die ägyptische, syrobyzantinische (K) und palästinensische (Pamphylius-)Rezension, letztere vertreten durch (H) W 0188 usw., daneben besteht der westliche Text. Die zweite Periode ist durch Bestrebungen zur Vereinheitlichung des Textes gekennzeichnet, die dritte Periode ist der Sieg des byzantinischen Textes, dessen „Geschichte in dieser Zeit noch zu schreiben ist". An drei Beispielen (Mt 27, 16—17; Mk 1, 6; 1 Thess 3, 2) zeigt V. die praktische Anwendung der aufgestellten textkritischen Prinzipien.

Nachmanson, E., *Nya Testamentet. En översikt av dess yttre historia* (165. 25 Abbildungen. Stockholm 1932, H. Heber. *Kr.* 5.25): Der als Papyrologe bekannte Göteborger Philologe bespricht in diesem für einen weiteren Leserkreis gedachten Buche mit behaglicher Breite die Hauptfragen der ntl Textkritik (vgl. E. v. Dobschütz, Gnomon IX [1934] 170 f).
Sch.

2. Sprache und Form.

Thiessen, H. C., Should New Testament Greek be required? (Bs 91, 34—45): Die Betonung des Utilitarismus in Pädagogik und Philosophie führt mehr und mehr dahin, daß das Griechische aus dem Bildungsgang der Gegenwart verschwindet und daß man auch für den Theologen die Kenntnis der Ursprachen häufig als unnötig bezeichnet. Th. widerlegt hier die Einwürfe gegen die Forderung der Kenntnis des Griechischen im theologischen Lehrgang und legt die positiven Gründe für die Beibe-

haltung dieser Forderung dar. Keine Übersetzung vermag das Original voll und eindeutig wiederzugeben. Es gehen fruchtbare Beziehungen zwischen Exegese und Predigt. Th. erinnert an ein Wort von T. A. M. Fairbairn: „No man can be a theologian who is not a philologian. He who is no grammarian is no divine."

Preisendanz, K., *Papyrusfunde und Papyrusforschung.* Mit 2 Karten der Fundstätten in Ägypten (371. Lp. 1933, Hiersemann. *M* 20,—).

Kiessling, E., *Über die Entstehung des Wörterbuches der Papyrus-Urkunden und den jetzigen Stand der Arbeiten* (Papyri und Altertumswissenschaft 1934, 444—453).

Holzmeister, U., S. J., *De forma chiastica in N. T. adhibita* (VD 14, 337—341): Stellt Formen chiastischer Anordnung in den Evangelien (Mt 12, 22; 13, 14; Lk 19, 38; Einleitung und Aufbau der eschatologischen Rede), bei Paulus (Röm 1, 18; Gal 5, 13 ff; Phil 1, 15 ff; 3, 10 f; 1 Tim 2, 1 ff; Phm 5), und in den katholischen Briefen (1 Petr 2, 19 f; 21 ff; 2 Petr 2, 2 ff usw.) fest.

Streeter, B. H., *Poems of Jesus* (HJ 32, 9—16): In den Evv finden sich Aussprüche Jesu in poetischer Form (d. h. mit Gedankenparallelismus und Rhythmus des Ausdrucks) nicht bloß als kurze Sentenzen, die leicht im Gedächtnis bleiben konnten, sondern auch als längere Redestücke, die voraussetzen, daß sie nach antiker didaktischer Methode sehr oft in identischer Form zur gedächtnismäßigen Aneignung und zunächst mündlichen Überlieferung wiederholt wurden. Ein Beispiel ist Mt 6, 19—33 = Lk 12, 22—34 (wo nach Str. Mt 6, 19—21 und Lk 12, 32—34 einen ursprünglichen Refrain des Gedichts darstellen). Man dürfe, wenn diese Schlußfolgerung von poetischer Gestalt auf mnemotechnische Aneignung richtig sei, ein größeres Vertrauen hegen, „that ipsissima verba of Christ have been preserved". Str. untersucht unter diesem Gesichtspunkt auch Mk 13 und Mt 23.

Spangler, J. Th., *New Testament conception of preaching* (Bs 91, 442 bis 447): Bemerkungen zu den verschiedenen Verben, die im NT die Handlung des Predigens in den verschiedenen Formen der Predigt zum Ausdruck bringen. Es sind die Verben: εὐαγγελίζειν, γνωρίζειν, παραδιδόναι, καταγγέλλειν, διαγγέλλειν, λαλεῖν, πληροῦν (Röm 15, 19), προφητεύειν.

Jung, Gertrud, *Συνείδησις, conscientia, Bewußtsein* (Archiv für die gesamte Psychologie 89, 525—540): Eine Untersuchung zur Wort- und Begriffsgeschichte von συνειδέναι, συνείδησις, die auch für den Neutestamentler von großem Interesse ist. Die Ausdrücke συνειδέναι τινί τι und συνειδέναι ἑαυτῷ τι sind vor Sokrates nur für die Dichtkunst belegt, wobei das τι in der Regel eine sittlich zu wertende Handlung, auch eine Gesinnung ist. Das Wort συνείδησις nahm den gleichen Weg über die Dichtung in die Philosophie, wo es erst fest im stoischen Schrifttum erscheint und ungefähr gleichzeitig in der theologischen Literatur (LXX) auftritt. In der jüngeren Stoa „ruht das Schwergewicht durchaus auf dem ethischen Gehalt von conscientia" und in diesem Sinne (als moralischer Habitus des Menschen) ist es durch das Christentum „für Jahrhunderte zur Alleinherrschaft und bis zum heutigen Tag zur Mitherrschaft gebracht" worden. Im NT haben vor allem Paulus und der Hebr (Apg und 1 Petr je einmal) den Begrff verwertet, wobei es das Eigentümliche ist, daß das Christentum unter Beibehaltung eines Sinnelements (des ethischen) alle übrigen Sinnbestandteile abstößt, was die christliche Lehre „als das in der Vergangenheit in der Verhüllung bereits Vorhandene, und doch als ein Neues, so nur hier Gesagtes" erscheinen läßt. J. verfolgt sodann die weitere Entwicklung durch die christliche Philosophie.

Kretschmer, P., *Nordische Lehnwörter im Altgriechischen* (Glotta 22, 100—122): Bezeichnet als solche, durch die Makedonen vermittelte Wörter πύργος, Πέργαμος und πύνδαξ. Von den dreien gehören zwei auch dem

ntl Lexikon an: πύργος [Burg], ein Terminus der Befestigungskunst, den „ein nordbalkanischer Stamm aus dem Altgermanischen entlehnt hatte und an die Griechen weitergab" (schon in vorgeschichtlicher Zeit) und Πέργαμος, das den Stamm „Berg" und das zwar im Germanischen fehlende, aber im Keltischen [Bergomum, Bergamo] vorhandene m = Suffix enthält. Dieses Suffix findet sich aber auch im Makedonischen.

Van Herten, J., Θρησκεία, εὐλάβεια, ἱκέτης. *Bijdrage tot de Kenntis der religieuze Terminologie in het Grieksch* (109. Amsterdam 1934, H. J. Paris).

3. Ausgaben.

Richard, A. V. Valentine, *The text of Acts in Codex 614 (Tisch 137), and its allies, edited* (Cambridge 1934. Univ. Press. *s* 6).

Pietsch, E., Konstantin von Tischendorf und der Codex Sinaiticus (Beilage z. W.-bericht des Rotary-Kubs Plauen 5, Nr. 36: 4⁰. 2 Bl.).

4. Handschriften.

Krait, B., *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments.* 2., verm. Aufl. (48. Freiburg 1934, Herder *M* 1,60): Das wertvolle Hilfsmittel ist durch diese Neubearbeitung von 24 Seiten früheren zu 48 Seiten jetzigen Umfangs angewachsen. In die „Konkordanz der Hss nach der Ordnung von Sodens" sind am Schluß der einzelnen Gruppen eine Reihe von Fragmentenzeichen eingefügt, so daß nun alle von Soden bezeichneten Zeugen aufgeführt sind. Völlig neu ist die „Konkordanz" der Majuskeln und Minuskeln nach der Folge Tischendorfs und Gregorys (S. 33—47) und das Verzeichnis der Papyrusfragmente. Das ursprünglich für die Entwirrung hauptsächlich des von Sodenschen Apparates bestimmte Büchlein ist so ein überaus praktischer „Schnellrechner" zur Benützung der Handschriftenangaben in allen Textausgaben und Kommentaren geworden.

Collomp, P., u. *Héring, J., Les papyri Chester Beatty* (RHPhr 14, 130—154).

Da Fonseca, L., S. J., *De antiquissimo Evangeliorum manuscripto* (VD 14, 20—22): Bemerkungen im Anschluß an Kenyons Veröffentlichung. Die Bedeutung des Handschriftenfundes wird nach einer doppelten Seite betont: für unser Wissen um die Buchform (schon in der Zeit des Papyrus hat sich für die biblischen Bücher der Codex eingebürgert) und für unser Wissen um die Textform (die geringen textlichen Verschiedenheiten beweisen für die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert einen „textus certus fixusque").

Bublitz, E., Ein neuer Evangelienfund (Die Deutsche Kirche 14, 66 bis 69): Handelt über die in Ägypten gefundenen, vom Britischen Museum erworbenen griechischen Papyri (zwei stark beschädigte Blätter und ein kleineres Stück), die Teile eines alten, von unsern Evangelien unabhängigen, nach dem ersten Urteil der Entdecker aus der mündlichen Überlieferung gewonnenen Evangeliums sind. B. teilt einige Texte mit und vergleicht sie mit Texten unserer Evangelien, denen sie zum Teil parallel sind. Das Auffallendste ist die Verbindung von Synoptischem und Johanneischem. Der Evangelienrest „gehört dem Typus nach in die Nähe von Lukas und Johannes". Jedoch scheide eine direkte Abhängigkeit von letzterem aus, es scheine aber in dem Bruchstück „eine der vielgesuchten Quellen und Vorstufen" des Jo vorzuliegen. Die Hs wird um 150 datiert.

5. Übersetzungen (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Vaschalde, A., Ce qui a été publié des versions coptes la Bible (Muséon 46, 298—313): Gibt eine erschöpfende Zusammenstellung aller Abschnitte

und Verse (des A und NT), die aus der mittelägyptischen und fayumischen und der achmimischen Übersetzung bereits veröffentlicht sind, wobei zu jedem Stück auch stets der Fundort der Publikation bezeichnet wird. Andere solche Listen gingen voraus in Rb 1919—1922 (sah) und Muséon 45, 117 156 (boh).

Hedley, P. L., The Egyptian texts of the gospels and acts (Church quarterly review 118, 23—39).

Montgomery, J. A., The Ethiopic text of Acts of the Apostles (HthR 27 169—205): Eine ergänzende Studie zu Ropes Untersuchung über den Text der Apg in den Beginnings of Christianity (III. Bd., 1926). Der Hauptteil dieses Aufsatzes M.s beschäftigt sich mit dem Text der Pariser Handschrift (P)—Paris, Bibl. nat., aeth. 26, XV. Jahrh., die von fol. 31—102 einen alten, von der Verderbnis der meisten späteren äthiopischen Revisionen freien Text der Apg bietet. Der Codex, dessen Stücke in Unordnung gebunden sind, enthält folgende Teile des Buches: 1—4, 4; 4, 19—9, 5; 9, 19—13, 11; 13, 24—16, 16; 16, 29—28 mit Subskription. Er stammt aus der Hand eines wenig sorgfältigen Schreibers, dem häufig Auslassungen, Doppelungen und andere Irrtümer unterliefen (z. B. so törichte, wie 20, 11, wo er statt: „er segnete den Tisch" bāraka schrieb: „er fand den Tisch" rakaba). Ein Merkmal des Textes ist, auch abgesehen von den fehlerhaften Auslassungen, seine Kürze. M. untersucht den Text im einzelnen und behandelt mit einer großen Reihe von Kollationen auch sein Verhältnis zum griechischen Text. „Das griechische Exemplar, das unser Übersetzer benützte, enthielt einen Text, der sich der antiochenischen Form näherte, aber in keiner Weise die endgültige Politur des letzteren erreicht hatte" Die westlichen Lesearten, die P hat, finden sich fast alle in allen andern östlichen Übersetzungen ebenfalls. An diese Untersuchungen über P. fügt der Verfasser noch Bemerkungen über den Text der Londoner Polyglotte (1657), die den ersten gedruckten Text des äthiopischen Textes des NT vom Jahre 1548 wiedergibt (L), und den Text der Britischen Bibelgesellschaft (B). L ist eine jüngere Revision des P-Textes und hat Einflüsse von der Vulgata aufgenommen, B (seit 1830 gedruckt) hat ebenfalls mit P und L gemeinsames Substrat, sonst ist er von der arabischen „Vulgata" beeinflußt („Arabizing text").

Bischoff, B., und *Lehmann, P., Turonensia. 1. Die turonische Bibel der Münchener Staatsbibliothek (Clm 12741). 2. Bruchstücke in Braunschweig und Wolfenbüttel* (Zentralblatt für Bibliothekswesen 51, 197—205 mit einer Tafel): Beschreibung und Würdigung. Es handelt sich um eine Vollbibel (353 Blätter) mit voll entwickelter turonischer Schrift. Sie ist am Schluß unvollständig. Die Bibel wurde um 830 geschrieben. Von den von P. Lehmann im Anhang an B.s Abhandlung angezeigten „Bruchstücken aus Braunschweig und Wolfenbüttel" bietet das Braunschweiger Stück den Text von Apg 4, 36 apostolis — 7, 43 transferam „in zierlicher Turonischer Minuskel aus der Zeit zwischen 830 und 840". Das Wolfenbütteler Stück ist atl (Josuetexte).

Paringer, B., O. S. B., *Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Weltenburg* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 51, 143—160): Handelt über Cod. Vindob. 1234, einen Pergamentkodex, der ein Evangeliarium und Capitulare enthält, aus dem Kloster Weltenburg (Niederbayern) stammt und wohl durch den gelehrten Wolfg. Lazius († 1565) nach Wien kam. P. beschreibt die mit großer Sorgfalt „in kräftiger und staunenswert gleichmäßiger, vorkarolingischer Minuskel" geschriebene Hs. Im Buchschmuck tritt der merowingische Charakter noch reiner hervor als in den Schriftzeichen. Der Inhalt des Comes, dem P. eine eingehende Untersuchung widmet, macht die Abfassung in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts wahrscheinlich.

Dold, A., Ein Evangelien-Perikopen-Fragment des Stiftes St. Peter in Salzburg (Ephemerides liturgicae 8, 382—389).

Habicht, V. C., Das Brandenburger Evangeliar und Niedersachsen. Mit 9 Abbildungen (Niedersachsen 38, 424—435).

Metlew, M., *Does the Gothic Bible represent idiomatic Gothic? Abstract of a dissertation* (Illinois 1932): Sucht die gestellte Frage an der Hand eines Vergleichs des Partizipialgebrauchs im Gotischen und im Griechischen zu beantworten. Der Prozentsatz der griechischen Partizipien, die nicht ins Gotische übernommen sind, ist bei Mt und Lk höher als bei Mk und weicht sehr erheblich ab von Joh. ,,Die durchsichtige und zielbewußte Gliederung der Arbeit wird umfassenderen Untersuchungen über die bewährten Probleme willkommenen Vorschub leisten" (W. Richter, ZKGenz 53, 328). Sch.

The Layman's New Testament. Being the Rheims text as first revised by Bishop Chaloner. Edited with introduction and notes by H. Pope. Rev. and enlarged edition (XII u. 19. Ld. 1934. Sheed and Ward. *s* 3 *d* 6).

Marcus, R., Notes on Torrey's translation of the gospels (HthR 27, 211—239): Ein zwingender Beweis dafür, daß den Verfassern der griechischen Evangelien aramäische Dokumente vorliegen mußten und daß sie diese durch die ganzen Evangelien hin benutzten, ist Torrey nicht gelungen. M. untersucht, nachdem er die allgemeinen Grundlagen, auf welche Torrey seine Theorie stützt, kritisch geprüft hat, die einzelnen Anzeichen, die das Übersetzungs-Griechisch verraten sollen, indem er sich auf den ersten Teil des Mt beschränkt. Es sind 9 Fälle, in denen sich Lesefehler (,,graphische" Irrtümer) des Übersetzers kundgeben sollen und 18 Fälle, in denen er ein aramäisches Wort oder einen aramäischen Ausdruck nach Torrey falsch verstand (,,linguistische" Irrtümer). Es ist gegenüber dieser Übersetzungstheorie eine skeptische Haltung empfehlenswert.

Pfäfflin, Fr., *Die vier Evangelien in der Sprache von heute.* Übersetzt (260. Heilbronn 1934, Salzer. *M* 2,80; geb. *M* 3,80).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Steinmetzer, F. X., Die formgeschichtliche Evangelienerklärung (Forschungen und Fortschritte 10, 344—345): Die Annahme einer Dreizahl von Erzählungen, die Lk vorgelegen hätten (der ,,jüdischen Johanneslegenden" und der beiden christlichen Berichte über die Verkündigung an Maria und die Geburt Jesu), ist hinfällig, da sich zeigen läßt, daß keinerlei formaler Zwang bei der Abfassung unserer Perikopen an der Arbeit war und daß eine solche quellenmäßige Zergliederung der lukanischen Erzählungen nicht ohne gewaltsame Eingriffe vollzogen werden kann. Ebenso bereitet die Heranziehung hellenistischer Motive zur Erklärung der wunderbaren Empfängnis Jesu ,,unüberwindliche Schwierigkeiten bei Lukas, bei Paulus wird sie geradezu sinnlos." Es sind dem Lk einzelne Erzählungen und Erzählungsgruppen zugeflossen, er hat sie aber ohne wesentliche Veränderungen in sein Evangelium übernommen.

Feine, P., *Theologie des Neuen Testaments.* 6., überarbeitete Aufl. (456. Lp. 1934, Hinrichs. *M* 10,—; Lw. 12,50): Die Überarbeitung wurde von E. Stauffer ausgeführt. Der Text der noch von F. stammenden 5. Auflage blieb unangetastet. Die Veränderungen beschränken sich auf die Literaturangaben vor den einzelnen Abschnitten, in denen ältere Literatur durch die neuere und neueste ersetzt und in die dabei auch das ,,Literaturverzeichnis" der 5. Auflage eingearbeitet wurde.

Fleming, J., Hedrick, Ch. B., Easton, B. S., Grant, F. C., *The beginnings of our religion* (VII u. 170. Ld. 1934, S. P. C. K. *s* 3 *d* 6): Schildert die Ent-

wicklung der Religion in Israel von Moses bis zum Urchristentum in der Absicht, die Resultate wissenschaftlicher Forschung weiteren gebildeten Lesern gemeinverständlich darzustellen. Das Buch bleibt nach The Times Expository Supplement, 20. 12. 34, 911 in enger Verbindung mit der neuesten Forschung. Jedem Kapitel ist eine ausgezeichnete Bibliographie angefügt.

Windisch, H., *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Versuch* (Untersuchungen zum NT 24: VII u. 319. Lp. 1933, Hinrichs. *M* 15,—): Behandelt das Jesus-Paulus-Problem nicht im herkömmlichen Sinne durch Vergleichung ihrer Verkündigungen, sondern von einem neuen Aspekt, indem er die beiden Persönlichkeiten unter dem Gesichtspunkt eines gemeinsamen offenbarungsgeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Typus nebeneinanderstellt. Sowohl Jesus als Paulus reihen sich in die Kategorie „des religiösen Verkünders, des mit einer Botschaft an Menschen herantretenden Gottesmannes, des in göttlicher Kraft unter den Menschen wirkenden θεῖος ἀνήρ." Dabei sind zwei Gesichtspunkte zu beachten: der Abstand zwischen dem verklärten Christus und dem Paulus auf Erden und die Analogiehaftigkeit zwischen dem Jesus der älteren vorpaulinischen Tradition und dem Apostel und Pneumatiker Paulus. W. stellt zuerst in einer „religionsgeschichtlichen Grundlegung" den Typus des θεῖος ἀνήρ fest: er findet sich in der Literatur der griechisch-römischen Antike als Seher, Wundertäter, Rhapsode, Staatsmann (bei Plato), Philosoph (z. B. Pythagoras, Empedokles), Herrscher usw., ebenso in Israel. Philo hat die Synthese des griechischen und israelitischen „Gottesmannes" erstmals vollzogen. Auf diesem Hintergrund werden dann Paulus und Christus als „Gottesmänner biblischer Prägung" dargestellt, indem mit den charismatischen Funktionen des Paulus die entsprechenden Titel und Würden der Christologie parallel gestellt werden: Apostolat Pauli und Sendungsbewußtsein Jesu (bes. Lk 4, 16 ff), der Pneumatiker Paulus und die Pneumaoffenbarung in Jesus (in der Erfahrung der Gemeinde seien die Apostel sogar stärkere Pneumatiker gewesen als Jesus selbst), der Lehrer und Theologe, als welcher Paulus und Jesus auftreten, Paulus und Jesus als Mysterienverkünder, das Christusmenschentum des Paulus, der „Heilige." In allem zeigt sich eine Berufs- und Bewußtseinsverwandtschaft zwischen Christus und Paulus. Zugleich bestätigt aber die religionsgeschichtliche Betrachtung auch die Erhabenheit des Christus über seinen größten Apostel.

Mensching, W., *„Los von Paulus! Zurück zu Jesus!"* (Neuwerk 15, 342—363): Auseinandersetzung mit A. Rosenberg.

Bornkamm, G., *Gesetz und Schöpfung im Neuen Testament* (28. Tübingen 1934, Mohr. *M* 1,50).

Teschendorf, M., *Präexistenzchristologie im Neuen Testament* (Theologische Jahrbücher 2, 70—103): Geht noch über Barnikol hinaus und behauptet, daß Kreations- und Präexistenz-Vorstellungen über Christus auch in Kol, Eph, Hebr und Past nicht zum Ausdruck kommen. Auch die sonst von der Präexistenz erklärten Stellen in Gal (4, 4), 1 Kor (2, 8; 8, 6; 10, 4), 2 Kor (8, 9), Röm (8, 3; 8, 32; 9, 5); Phil (2, 6—7), bei denen auch Barnikol die Präexistenzauffassung bestritt, werden erneut kritisch behandelt. Nach T. ist „die Auffassung von der Person Christi bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine rein menschlich-messianische."

Dobschütz, E. v., *Prädestination* (StKr 106, 9—19): D. prüft die in prädestinatianischer Richtung liegenden Gedanken bei Paulus und bei Jesus im Jo-Ev und bei den Synoptikern und kommt zu dem Ergebnis, daß „der Prädestinationsgedanke sich im NT findet, aber ebenso, daß er darin keine führende Stellung hat". Am stärksten kann man ihn bei Paulus ausgesprochen wahrnehmen, z. B. Röm 8, 28 f, wo das προέγνω

= praescivit der Vg nicht mit den griechischen und lateinischen Theologen als ein Imvorauswissen dessen, was der Mensch später tun werde, sondern als „praktische, willensmäßige Aneignung“ (hebr. jāda‘) zu verstehen ist, ferner 1 Kor 1, 28 ff; 1 Thess 1, 4 ff; der Prädestinatianismus der Verwerfung liegt in Röm 9 vor, wo der Vers 9, 22 „nicht ein bloßes geschichtliches Zerschlagen“, sondern . . . „die ewige Pein als eine von Ewigkeit her bestimmte“ ausdrückt. Bei Jo vgl. 6, 37. 39; 10, 29; 17, 6—8. Für das Problem des Unglaubens findet sich bei Jo das unvermittelte Nebeneinander einer religiösen (Jo 12, 37—41) und ethischen (bes. 3, 19 ff) Erklärung. Der synoptische Jesus betont neben prädestinatianischen Gedanken (Mt 15, 13; 18, 7) durchgehend stark die Bedeutung des Willens für das Heil.

Moe, O., Vernunft und Geist im Neuen Testament (Zeitschrift für systematische Theologie 11, 351—391): Behandelt das Problem philologisch-lexikalisch, sodann „phänomenologisch“ und biblisch-theologisch. Νοῦς wird im NT nie in rein philosophischer oder mystischer Bedeutung (= Psyche), sondern stets im ursprünglichen Sinn (= Verstand, Vernunft oder Sinn, bei Paulus auch einige Male = praktische Vernunft oder moralische Urteilskraft) verwendet. Πνεῦμα hat in der griechischen Psychologie keinen Platz, sondern wird in der Bibel ein psychologischer Begriff. Im NT bedeutet es: 1. physiologisch = Lebensgeist, 2. Bewußtseinsleben im Unterschied zum Leibe, also noch innerhalb der natürlichen Ausstattung (auch bei Paulus in diesem Sinne), 3. der Heilige Geist und das neue heilige Geistesleben im Geistbesitz als Wirkung des Heiligen Geistes. Im Leben des Urchristentums sind die pneumatischen oder enthusiastischen Phänomene ein Moment von größter Bedeutung, es darf aber nicht übersehen werden, daß daneben die „noëtischen“ Motive, die Motive der Besonnenheit und Nüchternheit einen ebenso bedeutungsvollen Charakterzug bilden z. B. der vermutliche Ausnahmecharakter der ekstatischen Phänomene und ihr baldiges Nachlassen noch innerhalb der apostolischen Zeit, die höhere Einschätzung der Prophetie, die Forderung der Kritik der Hörer, die Entwicklung fest geformter Liturgie, Ansätze zu festen Ordnungen in der Verfassung usw. Vernunft und Geist machen aber die Urkirche nicht zu einer zwiespältigen Größe, sie gehören zu einer inneren Einheit zusammen. Die Vernunft wird durch den Heiligen Geist auf dem Gebiete sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft zu einer geistlichen Vernunft (νοῦς πνευματικός) umgebildet. Eine gewisse Unausgeglichenheit und Spannung bleibt aber in diesem Erdenleben.

Alfaric, P., Les origines de l'eucharistie (NthF 23, 225—242).

Rüdel, W., Entspricht unsere gegenwärtige Beichtpraxis dem Neuen Testament? (Sächsisches Kirchenblatt 83, 697—702 716—722 748—752): Ein Referat auf der Erlanger Pfarrkonferenz; vgl. Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistlichen in Bayern 1933, Nr. 41 ff.

Mac Rory, Kardinal, *The New Testament and divorce.* With additional notes by J. M. T. Barton (93. Ld. 1934, Burns Vates. *s* 3 *d* 6): Sonderausgabe von Artikeln, die vor etwa zwanzig Jahren Kardinal Mac Rory für die Irish Theological Quarterly verfaßte.

Otto, R., Die aus dem Neuen Testament ersichtlichen Vorbedingungen für die Bestellung der verantwortlichen Amtsträger in der christlichen Gemeinde (Luthertum 1 = Neue Folge der NkZ 45, 307—314 325—328): Nach Apg 6, 3 sind drei Stücke erforderlich: der gute Leumund, geistliche Zurüstung und Haltung, geistige Befähigung und fachliche Eignung. Diese Maßstäbe finden sich auch sonst im apostolischen Schrifttum als Forderungen, allermeist in der gleichen Anordnung, besonders in den Past (1 Tim 3; Tit 1).

Beyer, H. W., Das Bischofsamt im Neuen Testament (Deutsche Theologie 1, 201—225).

Bertram, G., Volk und Staat im Neuen Testament (Volk, Staat, Kirche. Ein Lehrgang der Theol. Fakultät Gießen. Gießen 1933, Töpelmann, S. 35—52).

Harris, J. E., Sin, Satan and the social gospel (Bs 91, 447—456): Die Predigt des „sozialen Evangeliums' an Stelle des ntl „individualen Evangeliums" d. h. die Predigt des auf Heilung und Erneuerung der irdischen Menschheit als sozialen Gebildes abzielenden Evangeliums hat zwei Grenzen: die Existenz der Sünde, die jeder sozialen Christianisierungsbewegung Grenzen setzt, und die Existenz und Wirksamkeit Satans.

2. Urchristentum.

Hanslik, R., Beiträge zur Geschichte des Urchristentums (Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft 10, 29—70): Enthält Forschungen mit neuen Ergebnissen über die erste (neronische) Christenverfolgung.

Jacks, L. P., M. Loisy on the birth of Christianity (HJ 32, 495—513): Bemerkungen zu Loisys „La naissance du christianisme." Vgl. auch S. 212. Die Entstehung des Christentums kann man in dem Augenblick ansetzen, da die Botschaft Jesu: „Das Gottesreich ist nahe" sich in die andere: „Der Herr ist nahe" verwandelte und unter dem „Herrn" Jesus selbst, jetzt zum Christus verklärt, verstanden wurde. Diese Umwandlung des geschichtlichen Jesus in den religiösen Christus war nicht das Werk einer „Logik der Vernunft" (Erscheinungen des Auferstandenen, leeres Grab usw. sind sekundär), sondern des Glaubens oder einer „Logik des Gefühls" („logic of emotion"). J. zeigt diesen Weg der Umbildung nach dem genannten Werk Loisys im einzelnen geschichtlich und psychologisch. Die Verwandlung des jüdischen Propheten Jesus in den „Herrn des Reiches" eröffnet den weiteren Weg zur vollen Vergöttlichung Jesu und zum nizänischen Credo.

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Schneider, C., *Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte mit Bildern* (VIII u. 202 und 5 Seiten Abbildungen. Lp. 1934, Deichert. *M* 4,80).

Wolff, Th., *Der Krieg des Pontius Pilatus* (457. Zürich 1934, Oprecht und Helbling. *Fr* 9,—).

Shaw, J. R., *New Testament times. A help to the understanding of the New Testament* (48. Ld. 1934, Christian Literature Society for India and Africa. *d* 6).

Heller, B., Über das Alter der jüdischen Judas-Sage und des Toldot Jeschu (MGWJ 77, 198—210): Sachliche Nachprüfung der Ansichten über Ort, Zeit, Entstehung und Bedeutung des Toldot Jeschu in Polemik gegen S. Krauss (in der gleichen Zeitschrift 76, 586—603; 77, 44—61). Judas erscheint erst im spätеuropäischen Toldot Jeschu, wahrscheinlich nicht vor dem 11. Jahrh. Ebenfalls im 11. Jahrh. wurde dem Apostel Paulus das Verdienst zugeschrieben, daß er durch die Abtrennung der Christen das Judentum gerettet habe. Gegen Krauß, der das Entstehen bis etwa ins 2. oder 3. Jahrh. zurückdatiert, nimmt H. eine sehr späte Datierung im 10. Jahrh. an (Hauptgrund: die Benützung des im 10. Jahrh. entstandenen Josippon durch Toldoth Jeschu). Das Buch ist in christlicher Umgebung entstanden.

Fischel, W., Eine jüdisch-persische „Toldoth Jeschuh"-Handschrift (MGWJ 78,343—350): Handelt über ein Manuscript (Signatur 357 der Universitäts- und Nationalbibliothek in Jerusalem), das eine vollständige Toldoth-Jeschuh-Version in jüdisch-persischer Sprache liefert und das Vorhandensein dieser Tradition auch im jüdisch-persischen Kulturkreis

beweist. Es sind 13 Folioblätter zu je 20 Zeilen, die auch für die persische Literaturgeschichte von größter Bedeutung sind. Durch die Hs „wird die Person des Stifters des Christentums erstmalig in die jüdisch-persische Literaturgeschichte eingeführt.“

Ellwein, E., Die Apokalypse des IV. Esra und das urchristliche Zeugnis von Jesus dem Christus (Wort und Geist. Festgabe für K. Heim. Berlin 1934, 29—47).

Fiebig, W., *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen.* 2. verb. Auflage (Kleine Texte f. Vorlesungen und Übungen 78: 25. B. 1933, de Gruyter. *M* 1,50).

Marmorstein, A., Das Motiv vom veruntreuten Depositum in der jüdischen Volkskunde (MGWJ 78, 183—195): Sammelt Zeugnisse aus der rabbinischen Literatur und Philo über Gott als den treuen Verwalter, Sagen und Parabeln über den treulosen Verwalter, Erzählungen über Bestrafung der Veruntreuung eines Depositums, über Verurteilung von Heuchelei und Scheinheiligkeit, die „so weit geht, daß das öffentliche Almosenverteilen auf der Straße verdammt wird.“ Die Strafrede in den Evangelien (Mt 23, 5), die von breiten Gebetszetteln und langen Kleiderquasten spricht, müsse daher „auf einer älteren rabbinischen Verurteilung der Scheinheiligkeit beruhen“.

Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (4⁰. 458. Tübingen 1934, Mohr. *M* 21,—).

Allevi, L., *Ellenismo e Cristianesimo* (331. Mailand 1934, Vita e Pensiero. *L* 10,—): Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit der Spezialuntersuchung der zwischen dem Hellenismus und Gedanken und Elementen des Christentums aufgestellten Beziehungen: mit dem behaupteten Hellenismus des Apostels Paulus und über den hellenistischen Ursprung des Sakramentalismus, besonders der Taufe und der Eucharistie. Für eine wirkliche Ableitung genügen Analogie und äußere Ähnlichkeit noch nicht; A. legt im zweiten Kapitel die methodischen Prinzipien dar, die hier gelten müssen. Der zweite und dritte Teil des Werkes handeln über die Schulen im christlichen Altertum und über die Stellungnahme des Christentums zu den bekanntesten heidnischen Persönlichkeiten, wobei er sich auf Vergil und Cicero beschränkt. Das eigentliche Problem des Hellenismus wird also in diesen beiden Teilen nicht mehr berührt (nach Civiltà cattolica 85, 2, 636 f).

Matthes, H., Christus und die Antike im Ringen miteinander. Der geistige Kampf zwischen Christus-Religion und Antike (Matthes, Grundlinien der Geschichte der Christus-Religion. Heidelberg 1933, 1—6).

Nestle, W., *Griechische Religiosität von Alexander dem Großen bis auf Proklos* (Sammlung Göschen 1080: 190. B. 1934, de Gruyter. *M* 1,62).

Altheim, F., *Römische Religionsgeschichte.* 3. *Die Kaiserzeit* (Sammlung Göschen 1072: 141. B. 1933, de Gruyter. *M* 1,62).

Erdmann, W., *Die Ehe im alten Griechenland* (Münchner Beiträge zur Papyrusforschung 20: München 1934, Beck. *M* 18,—).

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist.* I. Teil: *Die mythologische Gnosis* (FRLA u. NT. Neue Folge 33: 375. Göttingen 1934, Vandenhoeck und Ruprecht. *M* 21,50): Behandelt nach einem einleitenden Überblick über Geschichte und Methodologie der Forschung die mythische Gnosis in ihrem Verhältnis zum spätantiken Geist in folgenden Kapiteln: Der Logos der Gnosis (94—140), die Daseinshaltung der Gnosis: Umwertung des Kosmos, der Heimarmene, Heimarmene und Pronoia, Heimarmene und Psyche, das revolutionäre Element in der Gnosis (140—255), die gnostische Mythologie und Spekulation, wobei die mandäischen Kosmogonien, das manichäische Erlösungsdrama, der syrisch-ägyptische Tyus in seiner männlichen (Baruchbuch, Poimandres) und weiblichen Gruppe (Simon Magus,

Valentinian) als besondere Formen dargestellt werden (275—375). Die Entdeckungen auf dem Gebiete der Gnosis zeigen das ntl Christentum in das Netz hellenistischer Religionsströmungen hineinverwoben, dabei ist aber das aus der gleichen „tieferregten Verfassung des damaligen Daseins" auftretende Christentum nicht nur Übernehmer fertig vorhandenen und tradierbaren Umweltbesitzes, sondern „aktiver negotiorum gestor von Ideenbewegungen, die sich damals neu zeitigten".

Rüsche, F., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 18, 3: Paderborn 1933, Schöningh. *M* 4,80).

Messineo, A., S. J., *Mandeismo e gnosi precristiana* (La civiltà cattolica 84, 3, 441—452): Stellt zuerst die Entstehung und Entwicklung des mandäischen Problems in Kürze dar und beschäftigt sich dann (in Auseinandersetzung hauptsächlich mit Omodeo) mit der Frage nach dem Ursprung der Sekte. Die letzte Kompilation der mandäischen Schriften fällt in die Zeit der arabischen Invasion, wenn auch der Lehrbestandteil eines Teiles der Schriften auf vorislamische Zeit zurückgehen kann. Vorchristliche Gnosis kann aus den Büchern nicht nachgewiesen werden. Die mazdäische Religion hat sie nicht beeinflußt. M. tritt für jüdischen Ursprung der Sekte ein. Darauf weisen die Legende vom Ursprung ihrer Religion in Jerusalem (ein „ricordo confuso dell' origine giudaica della setta") und noch ausschlaggebender die vielen, der ntl Bibel angehörigen Termini hin, die einen „langedauernden Kontakt mit der jüdischen Tradition" voraussetzen. Die Ginza zeigt auch in ihren chronologisch ältesten Bestandteilen Berührungen mit den Evangelien; diese sind aber den Evangelien gegenüber sekundär, wie auch die Darstellung der Gestalt des Täufers und der Taufritus, „una imitazione del rituale dei cristiani siri".

Loisy, A., *Le mandéisme et les origines chrétiennes* (180. P. 1934, Nourry).

Messina, G., S. J., *Pensiero buddhista e pensiero cristiano* (Civiltà cattolica 85 [1934], 3, 347—357): Stellt die Hauptgedanken des ursprünglichen Buddhismus und deren Entwicklung in späterer Zeit, besonders seit der Shunga-Dynastie (vom 2. Jahrh. vor Chr.) in bezug auf Kultus, Ethik, Person und Lehre des Buddha dar, um daran anschließend die fundamentalen Verschiedenheiten zwischen buddhistischer und christlicher Lehre zu zeigen (in Theologie, Anthropologie, Lehre vom Übel usw.).

Schulz, E., Priesterweihe und Wiedergeburt in Indien und im Neuen Testament (Am heiligen Quell deutscher Kraft 4, 334—336).

Behn, Fr., Mithras, Wodan, Christus. Mit 3 Abbildungen (Westermanns Monatshefte 78, 101—104): Handelt über das Dieburger Mithraskultbild.

4. Archäologie und Geographie.

Holzmeister, U., S. J., *Crux Domini eiusque crucifixio ex archaeologia Romana illustrantur* (Scripta Pontificii Instituti Biblici: 32. Rom 1934, Inst. Biblicum): Sammelt aus den alten Schriftstellern die archäologischen Nachrichten über die Form des Kreuzes, die Mittel der Festheftung (Annagelung), über den gewöhnlichen Verlauf einer Kreuzigung, über außerordentliche Mittel, die oft zu grausamer Verschärfung der Kreuzesstrafe angewendet wurden, über die Kreuzesstrafe als Sklavenstrafe, Kriegsstrafe, Strafe für römische Bürger. Das Kreuz Jesu war eine crux sublimis (im Gegensatz zur crux humilis, das den Körper wenig über dem Erdboden schweben ließ) und wahrscheinlich eine crux immissa. Der zum Tode Verurteilte wurde entweder auf das am Boden liegende fertige Kreuz oder auf das schon erhobene Kreuz geheftet oder mit den Händen auf den am Boden liegenden Querbalken angenagelt und samt diesem auf den eingesetzten Pfahl emporgehoben. Die Väter setzen vielfach die zweite Art

voraus, die erste wird im apokryphen Petrusevangelium angenommen und taucht dann erst im Mittelalter wieder auf. Die sehr orientierenden Darlegungen, denen eine Bibliographie beigegeben ist, finden sich auch VD 14, 149—155 216—220 241—249 257—263.

Vincent, H., O. P., *L'authenticité des lieux saints* (12⁰. 120. P. 1932, Gabalda).

Schneider, A. M., *Die Brotvermehrungskirche von et-ṭâbja am Genesarethsee und ihre Mosaiken* (82 mit Abbildungen. Paderborn 1934, Schöningh. *M* 3,60).

Stach, P., *Wieczernik w Piśmie św. i tradycij chrześcijańskiej* [Der Abendmahlssaal in der Heiligen Schrift und christlichen Tradition] (34. Lwów 1934).

Mombelli, A., Der Palast des Kaiphas und das Haus des Pilatus. Mit 8 Abbildungen (L'Illustrazione Vaticana [deutsche Ausgabe] 4, 395—397).

Vincent, L. H., O. P., Épitaphe prétendue de N. S. Jésus-Christ (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti 7, 215 bis 239): In ablehnendem Sinn (nach Divus Thomas [Piac.] 36 [1933], 97).

Keil, J., Die Ausgrabungen in Ephesos (Forschungen und Fortschritte 10, 254—255): Berichtet über die weiteren Arbeiten in Ephesos im Herbst 1931 und im Herbst 1933. Die neuen Ausgrabungen beschäftigten sich hauptsächlich mit der großen Johanneskirche Justinians (die „in einen Zustand gebracht wurde, daß sie heute eine der eindrucksvollsten altchristlichen Ruinen Kleinasiens ist"), mit der Stätte des Asklepiosheiligtums, mit den ephesinischen Gymnasien und mit dem 12 km von Ephesus gelegenen großen Mausoleum, dessen Untersuchung mit besonders schönen und unerwarteten Erfolgen belohnt wurde.

Keil, J., 17., vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos (Jahreshefte des österreichischen-archäologischen Instituts in Wien 28 [1933], 1. Beiblatt 6—43. Mit 23 Abbildungen).

Krischen, F., Das Artemision in Ephesos (W. Dörpfeld. Festschrift zum 80. Geburtstag. B. 1933, 71—77): Mit Abbildungen.

Mombelli, A., Bethanien, Bethphage und Gethsemane. Mit 6 Abbildungen (L'Illustrazione Vaticana [Deutsche Ausgabe] 4, 325—326).

Soiron, Th., O. S. Fr., *Bethlehem, Nazareth und die Franziskaner* (Franziskusbote 9, 369—370).

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Lagrange, M. J., O. P. *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (Etudes bibliques: 188. P. 1933, Gabalda. *Fr.* 30,—): Bringt die Kanongeschichte nach folgender Periodeneinteilung zur Darstellung: Der Ursprung des Kanons (45—150) die marcionitische und montanistische Krise (150—210), die Periode der kirchlichen Überlieferung und kritischer Zweifel (210—350), die erste Kanonfixierung (305—405), die letzten Schwankungen, die sich bei Hieronymus, in der Kirche von Konstantinopel und in der syrischen Kirche zeigen. Den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet die Tatsache der Existenz von Schriften, die das Evangelium Jesu Christi enthalten, und die bei Ignatius schon feststellbare Gleichsetzung des Evangeliums mit den Schriften des AT. Die Schriften der Apostel wurden ebenfalls an ihre Seite gestellt (2 Petr 3, 16; Polykarp ad Phil.; Barnabasbrief). L. verfolgt hier auch die Spuren, welche die später betreffs ihrer Kanonizität in Diskussion gestellten Schriften (Hebr, Jak, Apk, die kleinen katholischen Briefe) in der ältesten Literatur hinterließen. Als Gesichtspunkt der Auswahl ergibt sich das Prinzip der Apostolizität. Mit Erörterung der Zeugen und der einschlägigen neueren Probleme verfolgt

der Verfasser die weitere Entwicklung des Kanons in der Hauptlinie nach den verschiedenen Provinzen der alten Kirche. Die Wege, die er geht, und die Ergebnisse, zu denen er gelangt, sind in manchem neu und werden die weitere Behandlung der Fragen anregen.

2. *Geschichte der Kritik und Exegese.*

Runze, G., *Bruno Bauer redivivus. Ausschnitte aus den Schriften des Meisters der theologischen Kritik 1840—1880* (XXIX u. 176. 1 Titelblatt. B. 1934, Verlag „Der Neue Orient". *M* 4,80): Nach einer Einführung in die Lebensarbeit B. Bauers folgt eine Auswahl aus seinen Schriften unter den drei Gesichtspunkten: 1. Zum Problem des Urchristentums (3—102); 2. Ergänzende Schriften (S. 103—126); 3. Historisch-politische Schriften (127—176). Daran schließen sich noch eine Bibliographie und ein Namenregister (nach Literarisches Zentralblatt 85, 870).

Klostermann, E., In memoriam Ernst von Dobschütz (StKr 106, 7—8): Der Nachruf, den K. bei der Beisetzungsfeier am 24. Mai 1934 sprach. Er enthält den Lebenslauf des verstorbenen Gelehrten (Schüler Luthardts, Gregorys, Kählers, Harnacks; seit 1904 als Nachfolger H. J. Holtzmanns in Straßburg, seit 1910 in Breslau, seit 1913 in Halle) und die kurze Würdigung seines Lebenswerkes. Ein „reiches Teil philologisch-kritischer Veranlagung" führt ihn zur Arbeit am Text und zum Gedanken eines modernen Corpus hellenisticum. Er geht besonders den Auswirkungen des jungen Christentums auf sittlichem Gebiet und der Entwicklung des Enthusiasmus zu Amt und Kultus nach. K. fügt an den Nachruf eine vollständige Bibliographie der Schriften, die 13 Titel zur Textkritik, 23 zum Thema „Apokryphen und Legenden", 18 zum apostolischen Zeitalter, 21 zur Exegese und Hermeneutik, 21 zur biblischen Theologie, 11 zur Bibelgeschichte, 14 vermischten Inhalts umfaßt. Dobschütz hinterließ fast druckfertig die Erklärung des Römerbriefs für die 10. Auflage von Meyers Kommentar.

Donders, A., Albert Meyenberg, der Christusjünger. Mit Bildnis (Sanctificatio nostra 5, 97—99).

Chastonay, P. de, Prälat Albert Meyenberg † (Schweizerische Rundschau 33, 1032—1034).

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen.

Wade, G. W., *The documents of the New Testament. Translated and historically arranged with critical introductions.* With a foreword by the Right Reverend the Lord Bishop of Monmouth (XIV u. 562. Ld. 1934 Murby. *s* 10 *d* 6): In einer Einleitung handelt W. über allgemeinere Fragen, wie z. B. über den Ursprung der Evangelien, die Wundererzählungen usw. Außerdem ist einem jeden einzelnen Buche eine besondere Einleitung vorangestellt, die sich mit den Problemen der Abfassungszeit, des Abfassungsortes, des Verfassers beschäftigt. Die Übersetzung folgt im ganzen dem Text von Westcott-Hort, schlägt aber auch in einigen Fällen andere Lesungen vor. Der Verfasser fügt die Übersetzung der interessanteren Lesearten des westlichen Textes in eckigen Klammern bei. Eine (wohl auch vom kritischen Standpunkt des Verfassers aus nicht nachzuahmende) Eigentümlichkeit dieser Übersetzung ist es, daß nicht bloß die Schriften als Ganze in chronologischer Reihenfolge aneinandergereiht werden, sondern sogar die Bücher, die nach der Ansicht des Verfassers literarisch zusammengesetzt sind, in ihre Bestandteile zerteilt und auf verschiedenen Stellen auseinandergelegt werden. Die ganze ntl Literatur soll so in möglichst genauer zeitlicher Folge erscheinen, was aber doch immer ein nur nach subjektiver Ansicht erreichbares Ziel bleibt. Zum Verständnis werden oft verbindende und erklärende kleine Sätze, Paraphrasen usw.

eingefügt, sodaß die Übersetzung nicht selten zum Kommentar wird (vgl. The Times Literary Supplement, 1. 11. 34, 759).

Müller, E., Christus, seine Botschaft und seine Gefolgschaft. Meditationen zu den synoptischen Evangelien (Die Furche 20, 276—283): Es werden zu sieben Hauptthemen (z. B. Wahrer Gott und wahrer Mensch, der alte und der neue Gottesdienst, Christus und die Kirche, Bereitschaft für die Wiederkunft des Herrn usw.) je sieben Unterthemen mit den entsprechenden Perikopen aus den Synoptikern angegeben und in religiöser Betrachtung die zusammenfassenden Kerngedanken angegeben.

Müller, E., Glaube und Leben der apostolischen Kirche. Meditationen zu Schriften des Neuen Testamentes: Joh.-Ev. bis 2 Kor (Die Furche 20, 360—370): Zehn Themen (Apostolisches Zeugnis von Christus, dem Licht der Welt, das Entstehen der urchristlichen Gemeinde, die Kirche im Kampf, Ordnung des Lebens und Denkens einer christlichen Gemeinde usw.), zu denen je sieben Abschnitte aus Jo, Apg, Röm, 1 und 2 Kor bezeichnet und in ihrem einheitlichen Grundgedanken religiös-erbaulich dargestellt werden.

Müller, E., Das Evangelium in der Not der Kirche. Meditationen zu den letzten Büchern der Bibel: Gal. bis Offenb. (Die Furche 20, 435—448): Gibt in neun großen Themen (Die Sturmfahne der christlichen Freiheit, Der Haushalt Gottes (Eph und Kol), Die Ordnung des geistlichen Lebens usw.) mit je sieben Unterthemen, die sich an die fortlaufenden Abschnitte des ntl Textes von Gal bis Apk anschließen, die religiösen Grundgedanken als Lebenswerte.

Lee, R., *Outlines studies in the New Testament.* II. *The gospel of John, the acts of the apostles.* III. *The epistle to the Romans, the epistle to the Galatians* (Ld. 1934, Pickering. *s* 4).

Fridrichsen, A., Exegetisches zum Neuen Testament (Symbolae Osloenses 13, 38—46): Enthält Erklärungen zu Mt 5, 21—22; Mk 3, 17; Lk 11, 5—8; 1 Kor 5, 1; Phil 3, 13. In Mt 5, 21 f liegt nicht eine dreigliedrige Steigerung vor, sondern 22 b und c sind ein der urchristlichen Kasuistik entstammendes „sekundäres Interpretament". In Mk 3, 17 ist υἱοὶ βροντῆς zu deuten als „Donnerschläge", „Gewitter" (βροντή = Donner im allgemeinen, υἱὸς βροντῆς der einzelne konkrete Donnerschlag nach analogen Beispielen semitischer Denkweise wie Job 5, 7; Thr 3, 13 usw.). In Lk 11, 5 ff will der V. 7 nicht eine wirklich gesprochene Ablehnung ausdrücken, sondern (als rhetorische Frage) den inneren Widerstand, den der im Bett liegende Mann zu überwinden hat, anschaulich machen. Das διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ bedeutet: „wegen seiner eigenen Schamlosigkeit" d. h. um sich nicht schämen zu müssen. Das ὅλως hat in 1 Kor 5, 1 die für das synonyme τὸ ὅλον erwiesene Bedeutung: „um es gleich oder kurz zu sagen"; es faßt das Folgende zusammen und bezieht sich nicht auf das Vorausgehende. In Phil 3, 13 ersetzt F. das elliptische ἓν δὲ durch das seit Homer im klassischen Griechisch bekannte ἐν δὲ = „dabei aber", simul.

Boggio, P., *Gli Atti degli apostoli e la prima epistola ai Corinthi* (16°. Vicenza 1934, Favero).

f) Jesus.

1. Allgemeines.

Abfalter, M., Zwei „Leben-Jesu"-Werke der Gegenwart (Katholische Kirchenzeitung 73, 26—27): Handelt über die beiden „Leben-Jesu" von J. Sickenberger (vgl. BZ 22, 167 f) und von Fr. M. Willam (vgl. BZ 21, 20).

Adam, K., *Jesus Christus.* 3. Aufl. (325. Augsburg 1934, Haas u. Grab-

herr. *M* 7,—; geb. *M* 8,—): Vgl. zur ersten und zweiten Auflage BZ 21, 204 f.

Althaus, P., Der „historische Christus" und der biblische Christus (Martin Kählers Vermächtnis an Pfarramt und Kirche II) (Pastoralblätter 77, 262—267): Betont die entscheidende Bedeutung des Kählerschen Buches „der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" (1892; ²1896) für den Christusglauben der jüngeren protestantischen Theologie. Der „Historismus", d. h. die Überzeugung, daß die historische Forschung dem Glauben seinen geschichtlichen Grund liefern müsse und könne, ein Historismus, den die „positive" mit der „liberalen" und „kritischen" Schule teilte, schuf oder beließ die Krise, die sich aus dem „Hiatus zwischen dem Christusglauben der Kirche" und dem „Jesusbilde der historischen Erkenntnis" ergab. Kähler prägte den neuen Begriff der „Echtheit", der besonders für die Lösung des johanneischen Problems sich als rettend erwies. Darnach ist „echt im theologischen Sinne jedes Wort, jeder Zug, in dem die Oster-Erkenntnis Jesu Christi sich ausdrückt, die Schau seiner Wirklichkeit, wie sie erst zu Ostern, durch Ostern zustande kam." Der zu Ostern verstandene Christus ist der geschichtliche. Es ist vor allem Kählers Verdienst, das theologische Denken über das „hölzerne Entweder-Oder". „Echt oder Unecht" des positiven und liberalen Historismus hinausgeführt zu haben. Die Scheidung zwischen echter Jesusüberlieferung und Gemeindetheologie läßt sich nicht durchführen, da jedes Wort der Evangelien auf Jesus selbst zurückdrängt.

Wood, S. and **Harding S.,** *New Testament history* (Dovay Version). In 2 vols. Vol I: *The life and teaching of Christ.* Illustrated (VIII u. 256. Ld 1934. Gill. *s* 3 *d* 6).

Elsley, W. J., *Jesus Christ — God or Man? A vital question* (93. Ld. 1934, Mowbray. *s* 2 *d* 6): Eine Zusammenstellung der Beweise für die Gottheit Christi (nach The Times Literary Supplement 4. 10. 34, 679).

Fillion, L. C., *Vita di N. S. Gesu Cristo. Esposizione storico-critico-apologetica.* Traduzione di P. Giacomo Fiori O. F. M. (XVI u. 520—592—594. Turin-Rom 1934, Marietti. *L* 50,—): Übersetzung auf Grund der 11. Aufl. des französischen Originalwerks.

Eilers, P., *Jesus der Lebenskünstler* (194. Hamburg 1933, Hartung. *M* 3,—): Behandelt den Sündenfall und seine Aufhebung durch die Lehre Jesu, „wie sie in den Evangelien noch hindurchschimmert" (nach Literarisches Zentralblatt 85, 969).

Ellwein, E., *Der Menschensohn* (Bekennende Kirche. H. 10: 24. München 1934, Kaiser. *M* —,45).

Sickenberger, J., *Jesus, der Menschensohn.* Ein Vortrag (Sonderdruck aus: Referate der Augsburger Tagung vom 15.—17. Juli 1934 des Vereins kathol. Religionslehrer an höheren Lehranstalten Bayerns, München 1935, 1—16): Untersucht nach den ntl Quellen die menschlichen Abstammungsverhältnisse Jesu und zeigt gegen Chamberlain, Friedrich Delitzsch Emil Jung, daß er nicht Arier war, sondern dem jüdischen Volke entstammte. Jesus wird in vielen Stellen, die nicht als ungeschichtlich beiseite geschoben werden können, sondern „Urgestein der Überlieferung" darstellen, als Nachkomme des Königs David bezeichnet. Nicht bloß Joseph, sondern wenigstens sehr wahrscheinlich (vgl. Lk 1, 26 f) auch Maria gehört dem Geschlecht Davids an. Daß Jesus Galiläer war, ist kein Beweis für seine nichtjüdische, noch weniger für seine arische Abstammung. Die Deportation traf nicht alle Einwohner, sondern nur die Besitzenden und die geschichtlichen Zeugnisse beweisen, daß die Bevölkerung des damaligen Galiläa im wesentlichen eine solche jüdischen Blutes war. Jesu Lehre ist nicht antijüdisch. Wenn ihre Höhe das Jüdische überragt, dann ist es deswegen, weil Jesus nicht bloß der Menschensohn, sondern auch der Gottessohn ist.

Lebreton, G., S. J., *La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo Nostro Signore*. Traduzione di Msgr. R. Nascimbene. Vol. I (16⁰. 486. Brescia 1934, Gatti. *L* 18,—): Eine nach dem Urteil der Civiltà cattolica (85, 2, 529 f) in schönem italienischem Stil verfertigte Übersetzung des ersten Bandes des französischen Werks (vgl. zu diesem BZ 20, 189). Die Übersetzung des zweiten Bandes wird folgen.

Pinard E. De la Boullaye, S. J., *La persona di Gesù*. Tradotto dal francese da P. A. Basile (235. Turin 1934, Marietti. *L* 8,—).

Willam, F. M., *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*. 3., verbesserte Auflage (528. Freiburg 1934, Herder. *M* 5,80; Lw. *M* 7,50): Zur 1. Aufl., der gegenüber diese 3. Ausgabe eine Vermehrung um 14 Seiten aufweist, vgl. BZ 21, 204.

Martin, A. D., *The holiness of Jesus* (251. Ld. 1934, Allen and Unwin. *s* 10 *d* 6): Nach einer Untersuchung über den Begriff des „Heiligen", in der sich M. an die Ideen Ottos anschließt, und den Begriff der Heiligkeit im A und NT wird nach den synoptischen Evangelien der heilige Charakter Jesu in Auseinandersetzung mit der modernen Kritik dargestellt. Jesu Wissen um die Zukunft ist begrenzt. In seiner Lebensweise und seinen Urteilen zeigt er eine überwältigende Geisteskraft. Sein reiches Innenleben offenbart sich vor allem in den Äußerungen, die er über sein Verhältnis zum Vater macht. Die Heiligkeit tritt in seinem Selbstopfer hervor (nach The Times Literary Supplement 20. 12. 34, 911).

Montini, G. B., *Introduzione allo studio di Cristo* (16⁰. 178. Rom 1934, Editrice „Studium". *L* 6,—): Die Absicht des kleinen Werkes ist lediglich, Entwürfe eines religiösen Vorlesungs- oder Lehrkurses über Jesus Christus für Universitätsstudenten und andere nach religiöser Bildung verlangende Kreise zu bieten. Es sind 20 Lektionen in edlem, wirkungsvollem Stil, darunter zur Einleitung: Christus im modernen Denken, die schriftlichen Quellen, Wert der Quellen, die geschichtliche Situation des Lebens Jesu; die andern sechzehn Lektionen handeln über die Christologie und Soteriologie, das Kapitel 20 über „Christo nella vita moderna" (nach Civiltà cattolica 85 [1934], 4, 424 f).

Jung, E., *Die Herkunft Jesu im Lichte freier Forschung*. 3. Aufl., neu bearbeitet und wesentlich erweitert (291. Wien 1934, Wingolf-Verlag. *M* 4,50): Die erste Aufl. erschien 1921, die zweite 1922. Diese dritte Ausgabe ist stark umgestaltet, sodaß sich eine Vermehrung um 50 Seiten ergab. Jesus ist, diesem Beweis soll das Buch dienen, sowohl von väterlicher, als von mütterlicher Seite arischer Abstammung. Weil ihm arische Geisteshaltung angeboren ist, darum gerät er wachsend in einen Gegensatz gegen das Judentum, seine Geistes- und Religionsform.

Barnikol, E., *Zurück zum alten Glauben: Jesus der Christus. Ein evangelischer Aufruf an deutsche Theologen und Laien*. 3. Aufl. (68. Halle 1933, Akademischer Verlag. *M* 1,—): Abdruck aus Theologische Jahrbücher 1, Heft 1 u. 2. Es werden folgende Gegenstände behandelt: A. Der Heilsglaube der Apostel: Jesus Christus Mensch und Herr; B. Zwölf Fragen an die Präexistenz-Theologen; C. die Mission des Paulus: Reisen und Aufenthalte, 38—62 n. Chr.; D. die drei Lösungsversuche des Präexistenzproblems für das Urchristentum der Apostel Petrus und Paulus. Für den (sehr kühn und mit wesentlichen Eingriffen in den Bestand und literarischen Zustand der urchristlichen Schriften rekonstruierenden) Standpunkt B.s vgl. die Besprechungen seiner Schriften in den letzten Jahrgängen dieser Zeitschrift.

Klausner, J., *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Autorisierte Übersetzung aus dem Hebräischen von W. Fischel. 2. erweiterte Auflage (610. B. 1934, Jüdischer Verlag. *M* 8,—): Vgl. zur ersten Auflage der deutschen Ausgabe BZ 19, 316 f. Der zweiten Auflage sind

(S. 575—583) vier Beilagen und (S. 584—593) zahlreiche Berichtigungen und Ergänzungen beigefügt (nach Literarisches Zentralblatt 85, 1118).

Fleg, E., *Jesus told by the wandering Jew.* Translated by Ph. Mégroz (336. Ld. 1934, Gollancz. *s* 10 *d* 6): Jesu Geschichte wird von dem paralytischen Knaben erzählt, der von Jesus geheilt wird, in seine Nachfolge eintritt, zuletzt, am Kreuzigungstage, von ihm abfällt und als der ewige Jude durch die Jahrtausende geht. Der Standpunkt der Erzählung ist also fingiert mit starker symbolhafter Anwendung auf das geschichtliche Los des jüdischen Volkes (nach The Times Literary Supplement 17. 1. 35, 28).

Kagawa, T., *Jesus through Japanese eyes. A study of the daily life of Jesus.* Translated by H. F. Topping and M. Draper (160. Ld. 1934, Lutterworth Press. *s* 3,—): K. ist ein bekannter christlicher Schriftsteller Japans. Er schrieb dieses Buch über Jesu Leben für das nichtchristliche Japan, um die Kenntnis Jesu zu verbreiten (nach The Times Literary, Supplement 31. 1. 35, 64).

Brunner, G., Der Chrestos-Mythus (Der Fels 29, 115—117): Dieser „Mythus" ist eine Erfindung Rosenbergs. „Es hat im klassischen Altertum, auch zur Zeit der Entstehung des Christentums, überhaupt keinen Chrestos-Mythos gegeben. Der Name Chrestos (wahrscheinlich = Christus zu verstehen) spielte nur nach Sueton in der bekannten Stelle in der Auseinandersetzung des stadtrömischen Christentums mit dem stadtrömischen Judentum oder in internen jüdischen Streitigkeiten eine Rolle.

Dittmar, H., *Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit* (103. Erlangen 1934, Palm und Enke. *M* 4,—).

Rappoport, A. S., *Medieval legends of Christ* (312. Ld. 1935, Nicholson and Watson. *s* 10 *d* 6): Die Legenden haben ihre Wurzeln in der Bibel, das Geschichtliche verbindet sich aber mit naiver und poetischer Vorstellung. Es werden die Legenden aus der Kindheit Jesu (besonders über die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten), über den Erlösungsbaum, über den ewigen Juden u. a. behandelt (nach The Times Literary Supplement 24. 1. 35, 51).

2. *Einzelnes aus dem Leben Jesu (vgl. auch g, die Evangelien).*

Gerhardt, O., Grundzüge der Chronologie Jesu Christi (Forschungen und Fortschritte 10. 112—113 127—128): Handelt über das Geburtsjahr und über Jahr und Datum der Kreuzigung. Während der Bericht über die Schätzung des Quirinius und der Tod des Herodes nur eine allgemeinere Datierung der Geburt Jesu (zwischen 9 und 5 v. Chr.) gestatten, macht es die astronomische Erscheinung der Sternerscheinung möglich, sie auf das Jahr 7 festzusetzen. Der Stern der Juden („die Religion der Juden gehört dem Saturn") ist der Saturn, in der „astrologischen Ethnographie" war Israel dem Sternbild der Fische zugeordnet. Die Fische standen für den Horizont von Babylon im März 7 v. Chr. etwas über dem Horizont, in ihnen ging am 19. März morgens Jupiter, am 2. April Saturn auf. In der Zeit vom 10. Okt. bis 15. Dez. 7 v. Chr. entspricht der Bogen des Saturn, genau der bei Mt beschriebenen Bewegung des „vor ihnen hergehenden" Sternes. Jesus ist am 15. Nisan = Freitag, den 7. April des Jahres 30 gekreuzigt worden. Der jüdische Monat begann nicht mit dem Neumond, der unsicher ist, sondern mit dem Abend, da die Sichel zum ersten Male wieder erscheint, was in Palästina frühestens 18 Stunden nach dem Neumond eintreten kann. Im Jahre 30 war Neumond am 22. März, 8^{21} abends (Mittwoch), also 1. Nisan = 24. März, und 15. Nisan = 7. April (Freitag).

Das Neueste über den Stall von Bethlehem (Österreichische Pilgerbriefe [Wien] 1, 112—126).

Redig de Campos, D., Die Geburt Christi in den Meisterwerken der

großen Maler (L'Illustrazione Vaticana, deutsche Ausgabe 5, 827—829): Enthält acht ganzseitige, sehr gute Reproduktionen (Geerten tot Sint Jans, Schongauer, Giorgione, El Greco, Murillo, Poussin, Reni) und würdigt sie unter Berücksichtigung des persönlichen und nationalen Charakters der einzelnen Maler.

Cairns, D. S., *The faith that rebels. A re-examination of the miracles of Jesus* (The Torch library: 256. Ld. 1933, SCM. *s* 6 *d* 6).

Pickl, J., Die Kennzeichen römischer Soldatenarbeit bei der Gefangennahme Jesu (Rottenburgische Monatsschrift 1934, 366—370).

Dölger, F., Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus patiens. Zugleich ein Beitrag zur Longinus-Legende (Antike und Christentum 4, 81—94): Es handelt sich um die Verse 1079—1094 des wahrscheinlich von einem Byzantiner des 11. oder 12. Jahrh. verfaßten Gedichts. D. verfolgt dabei literar-geschichtlich auch die Longinuslegende, die den Soldaten von Jo 19, 34 mit dem Mt 27, 54 genannten Hauptmann gleichsetzt.

Desvallières, G., Das Leiden unseres Herrn in der Kunst (L'Illustrazione Vaticana, Deutsche Ausgabe 5, 199—202): Bringt 13 Bilder (von Grünewald, Rembrandt, Rubens, Tintoretto u. a.) und erläutert sie in einer beigegebenen kurzen Abhandlung nach ästhetischem und religiösem Gesichtspunkt.

Cadoux, C. J., What does the crucifixion mean? (HJ 32, 70—80): Die „sacrificial interpretation" des Todes Jesu war für die ersten Christen, die (einschließlich Paulus) Juden waren, „psychologisch unvermeidbar", für unser Denken dagegen ist sie „more difficult than helpful" geworden. Der Ausgangspunkt der Würdigung des Kreuzes muß der höchste moralische Adel dieses Selbstopfers sein, nicht seine theologische Deutung als ein Rechtsmittel und stellvertretendes Opfer. Die Erlösung wird dem Menschen zuteil, wenn er die sittlichen Werte des Todes Jesu betrachtet und sich gelehrig von ihnen beherrschen läßt. Nach C. liegt diese Auffassung in Jesu eigener Lehre (λύτρον Mt 26, 28; Mk 14, 24 ist nur „a poetical Old Testament phrase") vor, wonach die charakteristische Wirkung seines Todes war, echte Umkehr hervorzurufen, und wird durch die Prophetie Is 53 bekräftigt, die Jesus durch sich erfüllt sah. In diesem Sinne ist auch die Formel „Erlösung durch das Blut" zu verstehen sc. als Erlösung durch echte Reue. Das Objektive dieser keineswegs rein subjektiven Erlösung liege in der in Jesu Leben und Tod sich offenbarenden Liebe Gottes.

Finegan, J., *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte* (Beihefte zur ZntW 15: VIII u. 111. Gießen 1934, Töpelmann. *M* 6,—): Behandelt quellenkritisch und traditionsgeschichtlich die Leidens- und Auferstehungsgeschichte der vier Evangelien und einiger Apokryphen und findet durch eine Analyse aller einzelnen Traditionsstücke, daß die Berichte des Mk die literarische Grundlage aller schriftlich überlieferten Berichte bilden. Mt und Lk haben außer Mk keine andere historische Quelle für die Passionsgeschichte, sie haben nur den Mk-Bericht umgestaltet und durch die Einführung einiger Stücke, die „klar legendarischen Charakter tragen", wie der Erzählungen vom Ende des Judas, dem Traum der Frau des Pilatus, der Handwaschung des Pilatus, der Heilung des abgehauenen Ohrs, der Begegnung mit den Frauen usw., oder durch Einführung neuer Logia Jesu, die „aber in jedem Fall deutlich als neue Bildungen aus der Mk-Situation entstehen" (z. B. Mt 26, 30; 26, 32; Lk 22, 48 usw.) erweitert. Diese Hinzufügungen und Änderungen entstammen schriftstellerischen und gemeindetheologischen Tendenzen. Jo bildet in seiner Passionsgeschichte die synoptischen Materialien weiter, wobei theologische Ideen wie überall in seinem Evangelium bestimmend wirken. Die Tendenzen, besonders religiöser Art, die bei Mt, Mk, Jo und bei den

Apokryphen wirksam sind, sind aber auch schon auf die Mk-Passion von Einfluß. Nach der Ausscheidung dieser Tendenzstücke ergibt sich eine ursprüngliche Leidensgeschichte von kleinem Umfang, deren Rekonstruktion F. S. 84 f versucht. In ähnlicher Weise will F. auch für die Auferstehungsberichte eine von Mk 16, 1—8 ausgehende literarische Entwicklung nachweisen.

Burger, E., *Der lebendige Christus. Die theologische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi* (Tübinger Studien zur systematischen Theologie 2: XV u. 289. Stuttgart 1933, Kohlhammer. *M* 9,—).

Kwiatkowski, W., Zmartwychwstanie Pańskie przyczyna maszego zmartwychwstania [Die Auferstehung des Herrn als Ursache unserer Auferstehung] (Ateneum Kapłańskie 33 [1934] 313—341). Baksik, Krakau.

3. *Lehre Jesu.*

Kagawa, T., *The religion of Jesus.* Trad. by H. F. Topping. Edit. with a biographical sketch by W. H. H. Watson (Religion and life books: 126. Ld. 1934, SCM. *s* 1).

Groß, F., *Die wahre Botschaft Jesu* (236. Wien 1934, Frohe Zukunft Verlag. *M* 4,80).

Jacks, L. P., *M. Loisy on the teaching of Jesus* (HJ 32, 321—341): Handelt über Loisys Buch: ,,La naissance du christianisme'', stellt dessen Hauptresultate, soweit sie die Lehre Jesu betreffen, dar und fügt eigene Beobachtungen und Schlußfolgerungen daran. Die Evv sind Kultdokumente, ,,dramatische Liturgien'', die zum Unterricht der in die christlichen Mysterien Eingeweihten bestimmt sind. Loisys Methode läßt sich mit dem Destillationsverfahren eines Chemikers vergleichen. Er ist nicht mit der gewöhnlichen Kritik der Ansicht, daß in den Evv neben dem historischen Kern ein hinzugewachsener Strom des Lehrhaften liegt, sondern historisches und Glaubens- oder Kultelement sind stets in chemischer Bindung, sodaß eine mechanische Scheidung nicht möglich ist. Das sicher Geschichtliche schmilzt bei diesem Destillationsprozeß auf ein ,,überraschend'' geringes Maß. Jesu Lehrtätigkeit dauerte nur einige Monate. In ihrem Mittelpunkt stand die Verkündigung des eschatologischen Reiches.

Herklots, H. G. C., Not as the scribes. A study in the authority of Jesus (135. Ld. 1934, Student Christian Movement Press. *s* 3 *d* 6): Die Autorität Jesu, ganz anders als diejenige der Schriftgelehrten seiner Tage, beruht darauf, daß sein Wort das Wort des Lebens war. Jesus wandte sich an das dem Menschen eingeborne, instinktive geistige und religiöse Leben (nach The Times Literary Supplement. 11. 10. 34, 699).

Hoffmann, R. A., *Das Gottesbild Jesu* (185. Hamburg 1934, Hartung. *M* 3,—): Zeigt, wie Jesus in bildlicher Ausdrucksweise das Wesen und Wirken Gottes den Menschen verständlich machen will. H. behandelt diese Bildvorstellungen in sechs Abschnitten: 1. Der Geldgeber, 2. Der Arbeitgeber, 3. Der Sklavenhalter, 4. Der große König. 5. Der himmlische Vater, 6. Der Richter des gerechten Ausgleichs (nach Literarisches Zentralblatt 85, 921).

Homann, Der Begriff der Gnade in den synoptischen Evangelien (Zeitschrift für systematische Theologie 11, 328—348): Handelt zuerst über die anthropologische Voraussetzung der Gnade, d. i. über die Unfähigkeit des Menschen zum Glauben und die Unfreiheit seines Willens nach der Darstellung der Synoptiker. Die synoptische Predigt Jesu setzt die sündliche Gebundenheit des menschlichen Willens voraus. Das Heil entscheidet sich für den Menschen an nichts anderem als an der gläubigen Annahme der Vergebung. Die christologische Begründung der Gnade in den synoptischen Evangelien macht erst recht — gegen ,,alle pelagianischen Verfälschungen und synergistischen Erweichungen'' — die völlige Verlorenheit

des Menschen offenbar. Wenn auch die Bezeichnung „Gnade“ in den Evangelien fehlt, so ist ihr Begriff in ihnen doch „nicht nur latent, sondern virtuell enthalten“.

Lauerer, H., Der Anspruch Jesu an seine Jünger (Luthertum 1 = Neue Folge der NkZ 45, 229—239 280—285): Will das Verhältnis zeigen, in welchem der Anspruch, den Jesus stellt, sich zu jeder Beanspruchung verhält, die an uns als Menschen kommt, besonders zu dem Anspruch, den Volk und Staat an uns machen. Jesus beansprucht die Seinen völlig, sodaß nichts an ihnen von ihm unbeansprucht bleibt. Er „läßt keine Gebietsteilung im Menschen zu“. Sein Anspruch ist Gottes Anspruch, daher grenzenlos und Totalitätsanspruch. Dieser Anspruch ist aber nur so zu erfüllen, daß man tut, was Gott von uns fordert.

Vitti, A., Ecclesiologia dei Vangeli (Gregorianum 1934, 409—438).

Harrison, A. W., *All that Jesus began. The social outcome of Christianity* (158. Ld. 1934, Student Christian Movement. *s* 2,—): Handelt zuerst über die mannigfaltigen Formen organisierten Christentums und den großen neugestaltenden Einfluß der christlichen Lehre von Gott, sodann speziell über die Themen: Sklaverei, Krieg, Familie, Stellung der Frau, Grausamkeit gegen Tiere, Kunst, Wissenschaft und viele andere. Jedem Kapitel ist eine Bibliographie und eine kurze Liste von Fragen für Diskussionen, die sich an die behandelten Gegenstände anschließen können, beigefügt (nach The Times Literary Supplement 27. 9. 34, 659).

Heim, K., Das Satanische und der Christus (Die Furche 21, 14—24): Behandelt: „Die satanische Macht im Weltbild Jesu“ und „das Wesen des Satanischen“. Der Gedanke, daß eine widergöttliche Macht da ist, um die der Kampf geht, ist eine Grundüberzeugung, die Jesu ganze Lebensarbeit von Anfang an bis zum schrecklichen Ende zu einem heißen Ringen mit einem unsichtbaren Gegner macht“. Jesu Todesleiden selbst ist nach seiner eigenen Aussage die letzte Entscheidungsschlacht dieses sein Leben ausfüllenden Krieges. Es ist nicht möglich, diesen Gedanken als unwesentliche zeitbedingte Vorstellung aus dem Bewußtsein Jesu auszuschalten. Das Satanische ist ein weder durch Willensschwäche noch mangelnde Erkenntnis entschuldbarer, feindlicher Wille, der gegen Gott einen Vernichtungskrieg führt.

Christie, G., *An exposition of twenty-eight parables of Our Lord* (140. Edinburgh 1934, Church of Scotland, Committee on Publications. *s* 1 *d* 6).

La Cava, F., „*Ut videntes non videant*“. *Il motivo e lo scopo delle parabole del Vangelo* (16^0. 70. Rom 1934, Marietti. *L* 4,—): Sieht die Lösung dieses Parabelproblems darin, daß die Partikel ἵνα, ut in dieser Stelle weder finale noch konsekutive, sondern deklarative, begründende Bedeutung hat, also = quod, utpote, quippe ist. Das Motiv der parabolischen Lehrform ist also das geringe Verständnis („la minorazione intellettuale“), das Ziel aber ist stets die Verdeutlichung der Wahrheit (nach Civiltà cattolica 85 [1934], 3, 77 f).

4. Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind (Maria, Johannes der Täufer, Magdalena).

Owen, C., *Before Bethlehem.* Illustrations by J. Farleigh (Ld. 1935, Athenaeum Press. *s* 4 *d* 6): Eine Sammlung von drei Erzählungen über David, Johannes den Täufer und die Mutter Jesu unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt ihrer Zugehörigkeit zum Stamme Jesse, dessen höchste Blüte Jesus ist (nach The Times Expository Supplement 7. 2. 35, 79).

Olivier, Edith, *Mary Magdalen* (171. Ld. 1934, Davies. *s* 5,—; Illustrierte Ausgabe *s* 8 *d* 6): Ein reiner Roman. Maria lebt ein Leben des Luxus, nachdem sie bei der Hochzeit von Kana von ihrem Gatten Johannes verlassen worden war, der Jesus folgte. Später, als sie ebenfalls Jesus sieht,

verliert sie ihre Bitterkeit und schließt sich selbst ihm an. Sie ist die Schwester des Lazarus und der Martha und Lazarus zitiert die Aussprüche des hl. Augustinus und Bernhard (nach The Times Literary Supplement, 6. 12. 34. 879).

g) Die Evangelien.

1. Zu allen Evangelien.

Kranich, T., O. S. B., *Das Christusbild der Evangelien* (Benediktinische Monatsschrift 16, 255—260): Eine kurze Betrachtung des Christusbildes „auf dem Altgold der Evangelien" in dichterischer Sprache und religiöser Schau. Jesus wird dem Leser nahe gebracht als Vollmensch, Mann des Volkes, Idealmensch, in der „strahlendsten Sonnenseite" seiner Sündenlosigkeit, als Säkularmensch in seiner absoluten Charaktergröße, als universaler Lehrer, als Gottmensch.

Il Vangelo. Florenz 1934, Edizione Fiorentina. *L* 6,—): Mit einer Einleitung von Kardinal Schuster.

2. Zu drei Evangelien.

Ropes, J. H., *The synoptic gospels* (117. Ld. 1934, Milford. *s* 6 *d* 6): Ein posthum herausgegebenes Werk des Verfassers. Das Buch beschäftigt sich vor allem mit dem Gesichtspunkt, von dem aus die Synoptiker ihren Gegenstand betrachteten und darstellten, und ihr ausgewähltes Material anordneten. Mk ist „eine theologische Flugschrift", Mt hat mehr die Art eines systematischen Kompendiums oder Handbuchs" von dem, was über die Taten und Worte Jesu bekannt war, Lk dagegen wurde „mit einer unmittelbaren biographischen Absicht geschrieben und kann nur verstanden werden, wenn dies erkannt wird". R. zieht die Existenz von Q in Zweifel; es ist möglich, daß Lk Worte Jesu aus Mt entnahm (nach ExpT 46, 112 f).

3. Zu zwei Evangelien.

Taylor, V., Some outstanding New Testament problems I. The elusive Q (ExpT 46, 68—74): Gibt zuerst eine Geschichte der Zweiquellentheorie, in welcher dem Namen H. J. Holtzmanns „besondere Ehre gebührt", und einen Überblick über die mannigfaltigen, verwickelten, bis heute verschieden gelösten Fragen, die sie der Forschung aufgab. Die „brennenden Fragen" sind heute der Text von Q und die Editionsmethoden („the editorial methods") des Mt und Lk. Neben wenigstens 100 Versen von *Q*, deren sprachliche Übereinstimmung in Mt und Lk 50—100% erreicht (A-Stellen), finden sich über 100 andere Q-Verse, in denen diese Übereinstimmung nur 20—50% beträgt. Diese überraschende Tatsache wurde auf vierfachem Wege erklärt: durch die Annahme bewußter, durch die Herausgeber Mt oder Lk vorgenommener Abänderungen (so Harnack), durch die Annahme verschiedener Rezensionen von Q (QMt und QLk — so Patten, in anderer Form Haupt), durch die Annahme paralleler Versionen von Q (die A-Stellen stammen aus Q, in den B-Stellen benützte Mt daneben auch die M-Version — so Streeter), endlich die Hypothese Bußmanns, daß Q ein zusammengesetztes Dokument (= T [Täuferquelle] und R) darstellt. Streeters Theorie hat vor derjenigen Bußmanns den Vorzug der größeren Einfachheit.

Govett, R., *The sermon on the mount expounded.* 5. Aufl. (X u. 376. Ld. 1934, Thynne. *s* 1 *d* 6).

Conrad, O., Zum Geltungsproblem der Bergpredigt (Deutsches Pfarrerblatt 37, 376—377).

Schempp, P., Die erste Seligpreisung (Blätter zur kirchlichen Lage 1 [1933], 1—9).

Schempp, P., Die zweite Seligpreisung (Evangelische Theologie 1 [1934], 10—23): Eine religiöse, theologische Erklärung, die den Hauptton darauf legt, daß die Seligkeit des Leids einfach im Glauben an diesen Trost des Heilands begründet ist. Der Leidtragende ist „im Glauben an die göttliche Seligsprechung selig und bleibt doch im Leid, ja, erkennt in diesem Glauben erst sein Leid als Leid". Der natürliche Mensch vermag seine wahre Seligkeit nicht zu erkennen.

Eckardus, *Super oratione dominica.* Ed. R. Klibansky (Magistri) Eckardi opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae in Urbe ad codicum fidem edita cura G. Théry, R. Klibansky. Fasc. 1: 17. Lp. 1934, Meiner. *M* 2,50; Subskriptionspreis *M* 1,80): Enthält eine Vorrede, in welcher über die Eckart-Tradition, über die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Schriften des Mystikers, über die Methode der Edition, über die handschriftliche Grundlage der vorliegenden Vaterunsererklärung und deren Quellen gehandelt wird, und die Edition des Textes. Diese ist fortlaufend von einem dreifachen Apparat begleitet: einem textkritischen Variantenapparat, einem Quellenapparat (der die Zitate und Berührung mit früheren Autoren nachweist), einem dritten Apparat, der Parallelstellen aus Eckart selbst zur Beleuchtung beizieht. Die Edition ist sehr sorgfältig und sauber. Der Prospekt der opera latina enthält den Plan zu 15 Faszikeln, darunter in zwei Faszikeln (7 und 8) das Commentarium in evangelium Johannis.

Del Giudice, V. M., *Il Pater noster commentato dai SS. Padri, dottori e scrittori della Chiesa* (18⁰. 84. Rom 1934, Minervini. *L* 2,—): Es ist eine „Katene" zum Vaterunser. Die Stellen sind mit kritischem Verständnis gesammelt und geordnet. Das Büchlein will weiteren Kreisen des Volkes dienen (nach Civiltà cattolica 85, 3, 305 f).

Hodgson, L., *The Lord's prayer.* Six sermons preached in the Cathedral Church of Winchester during Advent and Christmas tide (73. Ld. 1934, Longmans. *s* 3 *d* 6).

Škrinjar, A., „Elias quidem venturus est ...". Mt 17, 11. 12; cf. 11, 14; Mc. 9, 11. 12 (VD 14, 361—367): Behandelt im Anschluß an die genannten Stellen die Frage, was Jesus selbst über die eschatologische Wiederkunft des Propheten Elias dachte. In Mt 17, 11 spricht Jesus von einer wirklichen Ankunft desElias, bei der er „alles wiederherstellen wird", was in Johannes dem Täufer sich nicht erfüllt hat. Wie hier unterscheidet Jesus auch in Mk 9, 11 f zwischen der eschatologischen Ankunft des Elias in eigener Person und der Ankunft des „typischen" Elias im Täufer.

4. Matthäusevangelium.

Varni, J. A., *The gospel according to St. Matthew.* With introduction, notes and vocabulary (112. Milwaukee 1934, Bruce. *$* —,88).

Beyse, W., Die Königsherrschaft Jesu. Einführung in das Matthäusevangelium (Der Kindergottesdienst 44, 10—16).

Wilkens, J., *Der König Israels. Eine Einführung in das Evangelium nach Matthäus.* I. Halbband (316. B. 1934, Furche-Verlag. *M* 6,80).

Bover, J. M., Cuàl es la lección anténtica de Mt. 1, 16? (Estudios eclesiasticos 13, 338—354).

Messina, G., S. J., *Ecce Magi ab oriente venerunt. Mt 2, 2* (VD 14, 7—19): Behandelt nach den griechischen, syrischen und iranischen Überlieferungen in kurzer Zusammenfassung der Ergebnisse seiner beiden Monographien über den Gegenstand die Fragen, wer die Magier nach Heimat und Lehre waren und ob sie in ihrer eigenen Lehre eine Erlösererwartung hatten. Wie schon die Mehrzahl der Väter annahm (Clem. Al.,

Diod. Tars., Chrys., Cyr. Al. u. a.), stammen die Magier aus Persien und sind Schüler des Zoroaster, der allgemein als der Gründer und Meister ihrer „Klasse" gilt. Der Zoroastrismus (nach der Darstellung des Theodor bar Kōnāi im 8.—9. Jahrh. und der Oracula Hystaspis, die von den Schriftstellern des 2. Jahrhunderts wie Justinus Martyr, Clem. Al., Lactantius benützt werden) enthält die Erwartung eines „Messias" (Saušyant). Die Form dieser Erwartung ist von der israelitischen wesentlich verschieden, bot aber auch Analogien.

Segarra, F., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: Mat. 10, 23 (Estudios eclesiasticos 13, 225—261): Vgl. BZ 22, 389.

Dölger, F., Der Einfluß des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum (Antike und Christentum 4, 95 bis 109): Es ist zugleich ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Exegese von Mt 17, 15. Origenes stellt in der Exegese dieses Verses die natürliche Erklärung der Ärzte als σωματικὸν σύμπτωμα und die außernatürliche als ein ἐνεργούμενον des Dämons gegenüber. Die Erklärung der Epilepsie als Mondsucht im Sinne dämonischer Besessenheit, die mit dem fünften Tage nach Neumond beginnt, gehört seit Origenes zum Bestand der Exegese (Athanasius zu Mt 17, 15; Hieronymus, Chrysologus, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla usw.).

5. *Markusevangelium.*

Sundwall, J., *Die Zusammensetzung des Mkevangeliums* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora IX 2: 86. Abo 1934): Gibt mit reichlicher Verwertung der neueren Literatur, vor allem Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition eine Analyse des Mk-Ev. Mit oft erstaunlicher Bestimmtheit wird entschieden, was Tradition und was Redaktion ist. Auf nähere Begründung wird vielfach verzichtet. Die Darlegung soll durch ihre innere Evidenz wirken. Dies mag bei Lesern großenteils zutreffen, die S.'s Voraussetzungen teilen. Im Ganzen kommt S. zu ähnlichen Ergebnissen wie Bultmann. Sch.

Ryerson-Turnbull, M., *Étude personnelle de l'évangile de S. Marc.* Trad. par De Jarnac (16⁰. 211. Cahors 1933, Coueslant. *fr* 8,25).

Sickenberger, J., Dalmanutha. Mk 8, 10 (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 1934, 281—285): Gibt die Überlieferungsgeschichte dieser crux interpretum (die Leseart Μαγεδάν statt Δαλμανουθά ist wahrscheinlich auch durch Chester Beatty Papyri bezeugt) und stellt die beachtenswerte Konjektur auf, daß das Δαλμανουθά durch die Vermengung eines ursprünglichen Μαγαδά(ε) oder Μαγεδά(ν) (= Magdala; vgl. die Doppelform Βηθσαιδα und Βηθσαιδάν) mit einer Randglosse δαλ ου δα (d. h. δαλ nicht δα ist als Endsilbe zu lesen) entstand. Die Glosse schrieb ein Kopist, der μαγδαλ an die Stelle von μαγαδά setzen wollte.

Aeschlimann, A., Das Opfer der Witwe. Zu Markus 12, 41—44 (Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 67, 185—188).

6. *Lukasevangelium.*

Bornhäuser, K., *Studien zum Sondergut des Lukas* (V u. 170. Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 5,—).

Creed, J. M., Some outstanding New Testament problems — II. „L" and the structure of the Lucan gospel (ExpT 46, 101—107): Übt Kritik an der Proto-Lukas-Hypothese Streeters und Taylors, nach welcher der Verfasser von Lk in ein schon bestehendes, aus Q und Erzählungsstoff sich zusammensetzendes Evangelium (= Protolukas) das Mk-Ev erst sekundär eingearbeitet hätte. In der Passionsgeschichte des Lk ist neben Mk keine andere schriftliche Quelle feststellbar. Was Lk über Mk hinaus hat, ist

nach C. „Lucan embellishment of the Marcan text" und entstammt des Lukas „eigenen schöpferischen Kräften". Im Hauptkörper des Evangeliums (c. 3—21) scheint es wahrscheinlich zu sein, daß „Lukas irgendeine geschriebene Quelle hatte, die ein gut Teil von den ihm als Sondergut eigenen Erzählungen und Parabeln enthielt" und die er neben der Mk-Quelle benützte. Mk, welcher die Disposition des Stoffes auch für Lk gibt, ist „not a secondary afterthought, but the backbone of the work which we read [Lk]". In der geschichtlichen Erzählung und der Behandlung einiger Parabeln gestattet sich Lk große Freiheit.

Hauck, Fr., *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkommentar zum NT mit Text und Paraphrase 3: 4⁰. XII u. 303. Lp. 1934, Deichert. *M* 8,50; geb. 10,—).

Jeremias, Joh., *Das Evangelium des Diakonen Philippus* (66. Herrnhut 1933, Winter. *M* 1,50): Durch Anwendung seiner bekannten Methode der Schallanalyse will J. hier diejenigen Bestandteile des Lk-Evangeliums feststellen, die als Überlieferung vom Diakon Philippus stammen.

Talvacchia, F., *S. Luca e il censo di Quirino.* 2. ed. aumentata (30. Jerusalem 1934, Tipografia di Terra Santa. *L* 2,—).

Gubalke, A., *Erläuterungen zum 14. Kapitel des Lukas-Evangeliums* (47 u. 2 Seiten mit Abbildungen. Sangerhausen 1934, Verlag der Unruhe. *M* 1,—).

Thiessen, H. C., The parable of the nobleman and he earthly kingdom. Luke 19, 11—27 (Bs 91, 180—190): Die Parabel ist von der Parabel von den Talenten bei Mt 24, 14—30 zu unterscheiden, nicht mit ihr zu identifizieren. Das zentrale Thema der lukanischen Parabel ist die Himmelfahrt Christi und seine Wiederkehr zur Errichtung eines irdischen Reiches. Die Erwartung eines irdischen Reiches ist nach atl und ntl Zeugnissen allgemein verbreitet und Jesus stellt es nirgends in Abrede. Jesus spricht unsere Parabel, weil man das Reich bald erwartete (Vers 11), das Reich selbst aber, das er darstellt, ist ein Reich, das ihm im Himmel übertragen und auf Erden gegründet wird. Das Pfingstereignis kann wegen seiner zeitlichen Nähe nicht gemeint sein.

7. *Johannesevangelium.*

Colwell, E. C., The fourth Gospel and the struggle for respectability (JR 14, 286—305): In dem langen Kampf, welchen das Christentum um die Anerkennung auch in den höheren Schichten kämpfte, ist das Jo-Ev „eine der frühesten Schlachten". Nach C. ist eines der Hauptziele des Verfassers das Evangelium in einer Form darzustellen, in der es auch auf die einflußreichen und angesehenen Glieder der Gesellschaft anziehend zu wirken vermöchte. So wirke er dem Eindruck entgegen, als ob die Christen einen ungebildeten Provinzialen verehrten (z. B. noch bei Celsus), ebenso dem schwächlichen Eindruck des Sterbens am Kreuze, welches die Heiden und Juden durch Karikatur lächerlich machten. Jo läßt diese anstößigen Züge in seiner Darstellung entweder weg oder formt sie um: Jesus ist „nicht ein Zimmermann in Nazareth, sondern ein Gott in Jerusalem", er lehrt offen in der „Stoa Salomons" mit göttlichem Wissen; seine Armut wird nirgends erwähnt; er wird nicht als Verbrecher hingerichtet, es fehlt in der johanneischen Leidenserzählung, jede demütigende Verspottung; in seinem ganzen Leben fehlt der „Umgang mit den Sündern"; seine Jünger waren nicht alle aus der unteren Klasse; Jesus ist weniger als in den älteren Evv der Magiker (keine Exorzismen); die Trennung vom Judentum wird betont und als endgültig dargestellt; Jo benützt den stoischen Logosgedanken und macht die Eucharistie zum bloßen Symbol, er vergeistigt die Parusie.

Jeremias, J., *Die vier Stimmen im vierten Evangelium in den ursprünglichen Stilformen verdeutscht* (XXII u. 98. Herrnhut 1934, Winter. *M* 3,50).

Christ, K., Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Johannes-Evangelium. Mit 1 Tafel (Zentralblatt für Bibliothekswesen 51, 10—29): Dieser Kommentar, der den mittelalterlichen Theologen als Eckharts wichtigstes Werk galt, war bisher in einer einzigen, 1444 von Kardinal Nikolaus von Cues geschriebenen Handschrift bekannt. Chr. fand in der Staatsbibliothek zu Berlin (Lat. Q 724) eine zweite Hs, die i. J. 1915 als anonyme „Expositio in evangelium Johannis" von dem Münchener Antiquar Jacques Rosenthal erworben wurde und im Katalog als ein Werk des Albertus Magnus ging. Chr. teilt hier aus seinen Nachforschungen die Geschichte der Hs mit und beschreibt sie (unter Beigabe einer photographischen Tafel, die Anfang und Schluß des Kommentars in Originalgröße wiedergibt). Die Niederschrift der Berliner Hs ist sorgfältiger und klarer als die der Cueser. Ihr besonderer Wert liegt darin, daß sie die Lücken der bisherigen Textüberlieferung ausfüllt und einen zuverlässigeren und leichter lesbaren Text enthält.

Broomfield, G. W., *John, Peter and the fourth gospel* (Ld. 1934, S. P. C. K. *s* 7 *d* 6): B. ist Kanonikus der Christ Church in Sansibar und schrieb das Buch ferne von den großen Bibliotheken, daher mit Verwendung verhältnismäßig weniger Literatur und ohne den Anspruch von Gelehrsamkeit. Er verteidigt die Abfassung des Evangeliums durch Johannes. Seine besondere Theorie ist, daß Lukas den Zebedäiden Johannes kannte und mit ihm über Jesu Wirken und die ersten Zeiten der Urkirche sprach, daß andererseits Johannes später das Lk-Ev kannte und verwertete, als er sein eigenes schrieb (nach ExpT 46, 113 f).

Magoun, H. W., Unrecognized testimony concerning the virgin birth. Joh. 1, 13 (Bs 91, 303—311): Verteidigt die Leseart οὗ . . . ἐγεννήθη statt οἳ . . . ἐγεννήθησαν. Das οὗ ist Kasusattraktion an αὐτοῦ (-ὸς) und Anlaß zur Verlesung in οἳ geworden, worauf dann auch ἐγεννήθησαν entstehen mußte. Den Singular lesen hier 200 Jahre vor unseren Hss, die den Plural haben, schon Tertullian, Irenäus, Justinus Martyr. Das γεννᾶν bezeichnet nicht die Geburt, sondern die Erzeugung. Auch Paulus kannte die Jungfrauengeburt (Röm 1, 4; 8, 3; Gal 4, 4).

Brinkmann, B., S. J., *„Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea." Joh. 2, 4* (VD 14, 135—141): Der Sinn der Frage: τί ἐμοὶ καὶ σοί; (gleichbedeutend mit τί ἡμῖν; oder τί πρὸς ἡμᾶς) ist: „De hac re neque mihi neque tibi, mulier, curandum est, sed hoc pertinet ad sponsos". In dem Ausdruck: „nondum venit hora mea" sieht B. eine Andeutung der künftigen Einsetzung der Eucharistie, bei welcher Jesus als sponsus für den Wein sorgen wird. Auf S. 136, Zeile 4 von unten gehört das Fragezeichen nach ὥρα μου getilgt.

Liese, H., S. J., *Controversia Christum inter et Judaeos. Joh. 8, 46—59* (VD 14, 65—70): Gibt nach Angabe der Situation der Rede, die das Evangelium des Passionssonntags ist, eine Vers um Vers behandelnde Erklärung.

Liese, H., S. J., *Spiritus Sancti testimonium. Joh. 16, 5—15* (VD 14, 101—107): Eine Erklärung als Vorarbeit für homiletische Verwendung. Das ὅτι in den Versen 9. 10. 11 ist nicht explikativ, sondern begründend. Der Paraklet überzeugt die Feinde des Evangeliums, daß sie in der Sünde sind, weil sie nicht an Christus glauben usw.

Gächter, P., *Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu* (52. Innsbruck 1934, Rauch. *M* 1,—): Sonderabdruck aus ZkTh 58, 155—207. Vgl. dazu BZ 22, 407 f.

Kübler, O., Die Abschiedsreden Jesu und Buddhas. Ein Vergleich (Wort und Geist. Festgabe für K. Heim. B. 1934, 387—403).

Mohler, L., Kardinal Bessarions kritische Untersuchung der Vulgata-

stelle: Sic eum volo manere, quid ad te? (Römische Quartalschrift 41, 189 bis 206): M. gibt hier die bisher in lateinischer Übersetzung bekannte Abhandlung (bei Migne, P. G. 161, 623—640) nach einer Venediger Handschrift (Cod. Marc. gr. 527, fol. 160—174 v — eine Sammelhandschrift, in der Bessarion selbst seine kleineren Schriften in chronologischer Folge zusammengestellt hat) zum erstenmal im griechischen Originaltext heraus. Bessarion handelt, wohl gegen eine verlorene Schrift des Georgius Trapezuntios, darüber, ob in Jo 21, 22 sic eum volo manere oder (entsprechend dem Griechischen) si eum volo manere zu lesen ist und entscheidet sich mit der Autorität des Hieronymus und des griechischen Textes für letzteres.

h) Leben und Lehre der Apostel (bes. Pauli) und Apostelschüler.

Bultmann, R., Neueste Paulusforschung. I. *Zur Bekehrung und zum äußeren Lebensgang des Paulus* (ThRdsch 6, 229—246): Über die Fragen der paulinischen Theologie folgt später ein weiterer Überblick, jedoch will sich auch dieser vorliegende Aufsatz nur auf eine Auswahl beschränken. Zur Frage der Bekehrung des Paulus bespricht B. die Untersuchungen von Smend, Windisch, welche annehmen, daß der Verfasser der Apg die Einzelheiten der Bekehrungsgeschichte, ohne im Besitz fester Überlieferung zu sein, nach literarischen Motiven ausgestaltet habe, und im Gegensatz dazu Hirsch, „der sich Ed. Meyers Vertrauen zur Zuverlässigkeit der Act mit Unrecht zu eigen gemacht hat" und der Act 26 als geschichtliches Zeugnis von der Bekehrung ansieht. Die psychologische Rekonstruktion der Bekehrung nach Röm 7 ist unmöglich, da dort die Ich-Schilderung rhetorische Form ist (Kümmel). B. erwähnt sodann die Hauptergebnisse der Forschungen über den Lebensgang des Apostels. Die Ansichten Joach. Jeremias' (Paulus war zur Zeit der Bekehrung anerkannter Rabbi, also wenigstens 40 Jahre alt und verheiratet) bezweifelt er mit E. Fascher. Zur Frage des römischen Martyriums des Petrus und Paulus (Lietzmann) schreibt er: „Ich muß gestehen, daß ich nicht absolut überzeugt bin." Ebenso ist er gegenüber der Geschichtlichkeit einer paulinischen Spanienreise lieber skeptisch. Die Arbeiten von Hielscher, Barnikol und Delafosse verweist er mit Recht auf das Gebiet eines törichten Zuviel-wissen-wollens und einer phantastischen Exegese.

Hoffmann, R. A., Parapsychisches in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus (Zeitschrift f. Religionspsychologie 6, 145—160): Ein Vortrag, gehalten in der Wiener Religionspsychologischen Gesellschaft am 14. Fbr. 1933. Paulus hat seine großen missionarischen Erfolge nicht bloß durch Redegewalt, sondern auch durch seine parapsychischen Fähigkeiten erlangt. H. stellt in diese Reihe parapsychischer Phänomene die Glossolalie des Apostels (zu unterscheiden von der Xenoglossie zu Pfingsten), die einen Transzustand des Redenden voraussetzt, ferner seine Ekstasen (z. B. 2 Kor 5, 13), deren Objektivität man skeptisch wird beurteilen müssen, ferner Erlebnisse von Hellhörigkeit in Auditionen und von Hellgesicht (Apg 27, 10; 9, 12). Zum Traum von Apg 16, 9 schreibt H., daß da vermutlich „Mächte einer höheren Welt mit im Spiele gewesen sind". „Paulus ist doch wohl einer von den gottbegnadeten Menschen gewesen, die ganz bestimmte Inspirationen in ihrem Leben erhalten haben, die sich hinterher als durchaus zweckvoll erwiesen, was sich kaum anders wird deuten lassen, als daß diese Welt unter der Leitung höherer Mächte einer übersinnlichen Welt steht". Auch die Überzeugung seines Verbundenseins mit dem erhöhten Christus scheint „wirkliche Zusammenhänge mit der übersinnlichen Welt" vorauszusetzen. Die Vorgänge in Philippi (Apg 16, 25 ff) gehören in das Gebiet der Medialität des Paulus und Silvanus,

der Dematerialisationen und Rematerialisationen. Bei dem „Dorn im Fleisch“ (2 Kor 12, 7) handelt es sich um auch sonst mediumistisch erlebte Schläge von sichtbarer oder unsichtbarer Menschenhand, aus einer seelischen Unzufriedenheit mit sich selbst stammend.

Molland, E., *Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache* (Abhandliger utg. av. Det. Norske videnskaps. Akad. in Oslo. Hist.-filos. Kl. 3: 111. Oslo 1934, J. Dybwad).

Nagel, M., O. S. B., *Die Taufe in der Heilslehre des hl. Paulus* (Benediktinische Monatsschrift 16, 241—254): Handelt über die Notwendigkeit der Taufe, ihre Grundlegung in Christus, über den Glauben als Bedingung der Taufe, über ihr Wesen und ihre Wirkung, über ihre Vollendung in der Endzeit. Die Notwendigkeit der Taufe ergibt sich aus der Röm 1 ff dargelegten, durch Adams Sünde hereingebrochenen „allgemeinen moralischen und physischen Heillosigkeit“; als Heilsweg bietet sich Christus, der die Sünde entmächtigt und auferstehend Quelle des Lebens wird. Die Taufe ist ein sakramentales Eintreten in die gegenwärtige Wirklichkeit Christi, Anteilgabe an Christi Tod und Auferstehung in gnadenhafter Gleichgestaltung. Die grundlegende Wirkung der Taufe ist also das Sein in Christo als Gabe und Aufgabe, als Pneuma und zugleich „sakramentale Vollmacht zur Askese“.

Vallisoleto, H. M. a, O. Min. Cap., *Christi „Pleroma“ iuxta Pauli conceptionem* (VD 14, 49—55): Eine sprachliche und theologische Erklärung zu Kol 2, 17 und Eph 1, 23. In ersterer Stelle bedeutet πλήρωμα = perfectio, totalitas und σωματικῶς = corporaliter (auf die deitas incarnata zu beziehen, wie Chrysostomus es erklärte). In Eph 1, 23 sind sowohl πλήρωμα als πληρουμένου aktivisch zu verstehen; es wäre zu übersetzen: „Et ipsum dedit caput supra omnia Ecclesiae, quae est corpus ipsius, plenitudo ejus, qui universa (membra ?) omnibus (bonis) adimplet.“ Plenitudo ist hier = complementum. Der Ausdruck πλήρωμα hat mit dem gnostischen Terminus nichts zu tun.

Brandt, W., *Das Gesetz Israels und die Gesetze der Heiden bei Paulus und im Hebräerbrief* (Kirche und Erziehung 8: 43. München 1934, Kaiser. *M* 1,20).

Król, E., *De sacrificiis Judaicis quid senserit S. Paulus* (VD 14, 296 bis 305): Rekonstruiert nach der Schrift des AT und dem Rabbinismus die mutmaßliche Ansicht, die Paulus von den jüdischen Opfern in seiner vorchristlichen Zeit hatte, und stellt dann aus den Briefen, wo er die Opfer bald ausdrücklich erwähnt, bald auf sie in seiner Terminologie und seiner Begriffswelt Bezug nimmt, die Urteile seiner christlichen Periode fest. Es liegt eine wesentliche Verschiebung des Werturteils vor: vor der beherrschenden Idee des Kreuzesopfers treten die atl Opfer als bloße Typen zurück; Paulus benützt aber die atl Opferliturgie zur Erklärung des Werkes Christi.

Rappe, O., *Das Kreuz Christi in der paulinischen Lehrdarstellung* (Auf der Warte 31, 109—112).

Gutbrod, W., *Die paulinische Anthropologie* (VII u. 255. Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 12,—).

Andrews, Mary E., *The ethical teaching of Paul* (N. Y. 1934, University of North Carolina Press. *$* 2,—): Die ethischen Lehren der Paulusbriefe werden auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums und Heidentums dargestellt. Paulus „war nicht hermetisch gegen die damals geltenden ethischen Gedanken abgeschlossen“. Wie im religiösen Denken des Apostels, so ruht auch in seiner Ethik alles auf der Grundlage des „Seins in Christus“ oder „im Geiste“. A. möchte dafür statt der zu unbestimmten Bezeichnung „Mystizismus“ lieber das Wort „spiritism“ wählen, das aber wohl noch weniger passend ist. Das Buch behandelt Themen wie Ehe, Sklaverei, die Beziehungen der Christen zur nichtchristlichen Gesellschaft usw.

Gelegentlich findet sich auch eine Kritik des Paulus, so wenn seine Selbstsicherheit getadelt und gesagt wird, daß infolge seiner Eigenart sich selbst stets nur im Recht zu sehen, „schwer mit ihm zusammenzuarbeiten" war (nach ExpT 46, 64).

Emrich, W., *Paulus im Drama* (Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur 13: 145. B. 1934, de Gruyter. *M* 5,—): Die Person des Paulus wird häufig dramatisch dargestellt. E. führt hier in chronologischem Vorgehen alle Dramen an, auch diejenigen, in denen Paulus als Nebenfigur auftritt. Auch die Paulusepen und Paulusromane des 19. Jahrh. werden angeführt (nach Literarisches Zentralblatt 85, 834).

i) Apostelgeschichte.

Findlay, J. A., *The acts of the Apostles. A commentary* (XI u. 232. Ld. 1934, Student Christian Movement Press. *s* 3 *d* 6): Eine kurze Erklärung als Handbuch für Schulen. Etwa 50 Seiten behandeln die Einleitungsfragen mit Erörterung aller einschlägigen Probleme wie z. B. die Frage nach den Quellen der Apg, die Würdigung des Lukas als Historikers, das Problem der Wunder in der Apg. Die Erklärung des Textes gibt gut die Substanz des für den Leser der Apg zum Verständnis Notwendigen. In Apg 15 hält F. den im westlichen Text überlieferten Wortlaut des Aposteldekrets für ursprünglich. Die Apg ist im Jahre 64 verfaßt (nach ExpT 46, 63).

Ridderbos, H., Karakter en struktuur van de grote redevoeringen opgenomen in de Handelingen der Apostelen (Gereformeerd theologisch tijdschrift 35, 49—86 225—244).

Foakes-Jackson, F. J., Christian origins and developments (HJ 514 bis 525): Handelt über die Art interessanter und schöner Darstellung der Kirchengeschichte mit besonderer Bezugnahme auf die Darstellung der urchristlichen Geschichte, vor allem die Apg des hl. Lukas. Der Historiker muß Forscher und darstellender Künstler sein. Als Hauptforderungen kirchengeschichtlicher Darstellung ergeben sich: candor (ehrliche Forschung und zuverlässiger Ausdruck) und „the historic sense of sympathy". Besonders ist es eine Notwendigkeit, die großen schöpferischen Menschen und Charaktere in den Mittelpunkt zu stellen. Die Kirchengeschichte muß ferner als der dramatische Kampf zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in Leben und Geschichte empfunden werden.

Barnikol, E., Erbes als Exeget von AG 28: Paulus der erste Evangelist in Rom (Theologische Jahrbücher 2, 169): Zustimmung zu einer Äußerung Erbes in Zeitschrift für Kirchengeschichte 1901, 30, daß in der Apg Paulus als der Apostel geschildert werde, „der das Evangelium zuerst in Rom ausbreitet".

k) Apostolische Briefe.

1. Paulusbriefe.

Conybeare, W. J., *The epistles of Paul.* Reprinted from the life and epistles of St. Paul by W. J. Conybeare and J. S. Howson (231. Ld. 1934, Marshall. *s* 3 *d* 6).

Vollmer, H., *Verdeutschung der Paulinischen Briefe von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte* (Bibel und deutsche Kultur 4: VI u. 240. Potsdam 1934, Athenaion. *M* 20,—): V. untersucht das Verhältnis der Texte und stellt es in großen synoptischen Tabellen, die zu den einzelnen Stellen 50—72 Übersetzungen vergleichen, in Übersicht dar. Das Ergebnis ist die Tatsache eines beherrschenden Traditionsstromes, der „unbeschadet der alles Frühere überragenden Genialität seiner Verdeutschung" auch Luther beeinflußt hat. Es ist zu erwarten, daß das

Material sich weiterhin noch stark erweitern wird. S. 128—228 gibt V. die Edition der deutschen Übersetzung der Paulusbriefe nach der Gothaer und Salzburger Handschrift, die innerhalb der Texte des 14. Jahrh. eine Sonderstellung einnehmen. Zur Illustration sind drei photographische Tafeln beigegeben.

Buonaiuti, E., *Lettere di San Paolo.* Vol. II (24⁰. 84. Turin 1934, Società editrice internazionale. *L* 1,50): Enthält „biblische Lesungen" und zwar Thess bis Gal, mit Anmerkungen von G. Gastoldi.

Ders., *Lettere di San Paolo.* Vol. III (24⁰. 200. Turin 1934, Società editrice internazionale. *L* 2,50): Enthält Phil, Kol, Phm, Eph, Hebr, Tim, Tit.

Arrighini, A., *Lettere di S. Paolo* Vol. II (18⁰. 146. Turin 1934, Società editrice internazionale. *L* 2,50): Enthält die Briefe an die Römer und Korinther mit Übersetzung und Anmerkungen von F. Valente.

Barnikol, E., *Der katholische Brief des Apostels Paulus an die Römer im zweiten Jahrhundert* (Abdruck aus Theologische Jahrbücher 1, 116 bis 148: 33. Halle 1934, Akademischer Verlag. *M* 2, 70): Vor dem Canon Muratori gibt es im Westen kein sicheres Zeugnis für den Brief. Im Canon Muratori aber entsteht „diese Gemeindebriefauffassung nachgewiesenermaßen unter marcionitischem Einfluß" (nach Literarisches Zentralblatt 85, 870).

Dulau, P., *„Omnis creatura ingemiscit". Rom. 8, 22* (Divus Thomas Piacenza 1934, 386—392).

Ogara, F., S. J., *Hora est iam nos de somno surgere* (VD 14, 353—360): Kurze „notae exegeticae" zu Röm 13, 11—14, denen eine ausführliche homiletische Anweisung folgt.

Barnikol, E., Die beiden letzten Römerbriefkapitel im Westen von Clemens bis Cyprian (Theologische Jahrbücher 2, 26—28): Die „Sondergeschichte" der beiden Kapitel im Westen erklärt sich vielleicht daraus, daß der Verfasser des Corpus Paulinum „so vorsichtig war" die cc. 15—16 im Exemplar an Rom wegzulassen, oder daraus, daß die Römer diese Kapitel sofort strichen!

Barnikol, E., Gemeindebrief „ad Romanos" und Spanienreise des Paulus im Kanon Muratori (Theologische Jahrbücher 2, 13—20): Der Canon Muratori kennt Rombrief und Spanienreise, weil er, wie die marcionitischen Prologe, so auch die Petrusakten kennt und verwertet. B. stellt diese These in den Dienst seiner sonstigen unbegründeten und phantasiereichen Ansichten über die Entstehung des Römerbriefs.

Barnikol, E., Althaus als Römerbriefexeget. Die Römerbrieferklärung von P. Althaus in dem Neuen Göttinger Bibelwerk in ihrer geschichtlichen und christologischen Exegese dargestellt und geprüft (Theologische Jahrbücher 2, 49—69): B. mißt hier Althaus' Erklärung zum Römerbrief am Maßstab seiner eigenen Theorien über Entstehung und Komposition des Römerbriefes und Entstehung der Präexistenz-Christologie. Der Aufsatz wird der Vollständigkeit dieses Literaturberichtes halber erwähnt.

Schlatter, A., *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (683. Stuttgart 1934, Calwer *M* 20,—).

Dölger, F., Der Kelch der Dämonen. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu 1 Kor 10, 23 (Antike und Christentum 4, 266—270): Ein Beitrag zum religionsgeschichtlichen Verständnis, zugleich zur Väterexegese. Der Opfer- oder Spendekelch (der die Weinspende enthielt), war ein dem Gotte, dem man opferte, zugedachter Trank, es ist der Kelch des Gottes, oder in christlich umgebogener Auffassung „der Kelch des Dämons." Der Spendebecher wurde von den Opfernden gemeinsam verwendet und begründete so die Tischgemeinschaft zwischen Gott und Mensch (vgl. die Auslegung des Basilius, In Esaiam Migne PG 30 352 f).

Gautrey, R. M., *Love is lord. An exposition of Paul's matchless poem. I Cor., XIII* (116. Ld. 1934 Epworth Press. *s* 2 *d* 6).

Romeo, A., *„Omnes quidem resurgemus" seu „Omnes quidem nequaquam dormiemus". 1 Kor. 15, 51* (VD 14, 142—148 250—255 267—275 313—320 328—336 375—383): Liest die kritische Leseart: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, will aber einer neuen Auffassung der Stelle den Weg bahnen. Der Fehler der bisherigen Auffassung lag darin, daß man das οὐ dem Sinne nach stets als Negation zu πάντες zog (wir werden nicht alle auferstehen), während es der grammatischen Stellung nach nur zu κοιμηθησόμεθα gehören und daher vom konträren, nicht kontradiktorischen Gegenteil verstanden werden muß: Wir alle (universell) werden erweckt (nequaquam dormiemus = evigilabimus oder excitabimur) und dann (das μὲν . . . δὲ „ist dem Sinne nach fast gleichbedeutend mit πρῶτον . . . ἔπειτα") verwandelt werden. Der Vers handelt vom Ende der Todesherrschaft und Beginn des Reiches des Lebens. Wie in v. 51 das zweimalige πάντες, so sind in v. 52 die Ausdrücke οἱ νεκροὶ und ἡμεῖς universell. Der Tod ist absolut allgemein, ebenso die Auferstehung.

Bodelschwingh, Fr. v., *Wort und Dienst nach dem zweiten Korintherbrief* (Sonderdrucke des Monatsblatts „Beth-El" 16: 30. Bethel 1934, Verlag der Anstalt. *M* —,50):

Barnikol, E., *War Damaskus um 37 nach Chr. arabisch? 2 Kor 11, 32 bis 33 und Gal 1, 17* (Theologische Jahrbücher 1, 93—95).

Duncan, G. S., *The epistle of Paul to the Galatians* The Moffat New Testament Commentary: IV u. 199. Ld. 1934, Hodder und Stoughton. *s* 8 *d* 6): D. sucht die These zu begründen, daß der Galaterbrief an die Gemeinden Südgalatiens adressiert ist und aus früher Zeit stammt. Die Jerusalemreise von Gal 2 ist nicht mit dem Apostelkonzil in Apg 15, sondern mit der in Apg 11 angedeuteten Jerusalemreise des Apostels gleichzustellen. In der Einzelexegese des Brieftextes setzt sich D. häufig mit andern Exegeten auseinander. Der Kommentar ist besonders wertvoll durch die eingehenden und lichtvollen Darlegungen über die Lehre des Briefes. Eine Besprechung in The Times Literary Supplement, 15. 11. 34, nennt ihn nach dieser Hinsicht „the best commentary that has so far appeared in English". Einzelnes aus der Erklärung: δοῦλος ist mit „Sklave", nicht bloß „Diener" zu übersetzen. Pauli Berufung ist nicht mit seiner Bekehrung zu identifizieren. Zwischen dem Evangelium des Petrus und demjenigen des Paulus ist kein wichtiger und wesentlicher Unterschied. Titus war beschnitten. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind nicht die rudimentären Elemente natürlicher Religion, sondern die englischen und dämonischen Wesen, welche als die Beherrscher der Naturkräfte angesehen wurden.

Andresen, K., *Der Epheserbrief — zwei Fragen an die gegenwärtige Gemeinde* (Auf der Warte 30, 615—617): Gedanken zum neuen Kommentar von Fr. Rienecker (vgl. BZ 22, 137).

Cohausz, O., *Pax Christi exultet in cordibus vestris! Col. 3, 15* (ThprQ 86, 225—247).

Vargha, Th., O. F. M., *Apparuit gratia Dei* (VD 14, 1—6): Eine kurze exegetische und homiletische Erklärung zu Tit 2, 11 ff.

Gyllenberg, R., *Die Christologie des Hebräerbriefes* (Zeitschrift für systematische Theologie 11, 662—690): Der Verfasser des Hebr will zeigen, daß es sich „doch lohnt, Christ zu sein und auszuhalten" und stellt zu diesem Erweis der Absolutheit des Christentums die Einzigartigkeit und Absolutheit der Person und des Werkes Christi dar. Zwischen der Christologie und Soteriologie des Hebr kann keine scharfe Trennungslinie gezogen werden. Über den Heilsbegriff finden sich im Briefe drei Formen der Vorstellung: das Heil als Verheißung und Erbe (auf atl Vorstellungen zurückgehend), das Heil als künftiger Äon (die neue, schon vorhandene

und dennoch ferne Welt), endlich das Heil als himmlisches Vaterland. Nur durch Christus ist das Heil erreichbar. Das ist die Stellung der Christologie im Hebr. Christus ist ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (2, 10), was nach G. mit „Ahnherr, Anfänger, Heros des Heiles" zu übersetzen ist und die Gemeinschaft zwischen Ahnherr und Nachkommenschaft andeutet. So trägt in gleicher Richtung des Sinns Christus auch die Titel μεσίτης. πρόδρομος. ποιμὴν μέγας, ἀρχιερεύς. Schon in seinem irdischen Leben ist Jesus „Hoherpriester". Auch die Bezeichnungen υἱὸς θεοῦ und πρωτότοκος haben im Hebr nicht bloß metaphysisch-spekulative, sondern soteriologische Bedeutung. Es ist im Christusbilde des Hebr eine „Polarität" zu beobachten: Die Heilstat Gottes ist ein souveräner, nur von Gottes eigenem Wesen bedingter Akt, andererseits steht Christus als ein Vertreter der Menschen da und fordert Nachfolge. Der Hebr macht nicht den Versuch, die eine dieser soteriologischen Vorstellungen von der andern abzuleiten oder eine Angleichung herzustellen. Es zeigt sich darin „der dynamisch-dramatische Charakter" seiner Christologie.

Vitti, A., S. J., „*Et iterum introducit Primogenitum in orbem terrae*". *Hebr 1, 6* (VD 14, 306—312 368—374): Die sprachliche Form zwingt nicht diese „nova introductio" auf ein vom Verfasser aus in der Zukunft liegendes Ereignis zu beziehen. Es ist unter ihr die Inkarnation oder Geburt Jesu zu verstehen. So erklären die Väter den Vers einstimmig, außer Gregor von Nyssa, der dieses Wiederkommen gegen Eunomius auch auf die Parusie deutet. Eine spätere Erklärung (Walafried Strabo u. a.) bezieht die Stelle auf die Einführung Christi in die Herrschaft über die gläubigen Menschen in der Verbreitung des Evangeliums.

Vitti, A. M., *Exauditus est pro sua reverentia. Hebr 5, 7* (VD 14, 86—92 108—114): Gibt einen Überblick über die Erklärung, welche die Stelle in der Väterzeit (Ephräm, Gregor von Nazianz, Hesychius, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus usw.) und bei den nachtridentinischen Exegeten (Ribera, Giustiniani) fand, und erklärt daran anschließend selbst den Vers. Er bezieht sich nach V. auf das hohepriesterliche Gebet Jesu für uns. Das exauditus est pro sua reverentia (ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) gibt als Begründung der Erhörung die hohepriesterliche Würde = exauditus propter (suam) dignitatem.

2. *Katholische Briefe.*

Rost, E., *Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes. Jak 2, 2 f.* (Palästinajahrbuch 29, 53—66).

l) Apokalypse.

Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes 1920—1934* (ThRdsch 6, 269—314): Es ist ein ungeheures Feld von Literatur, durch das L. in dieser ausgedehnten und klaren Orientierung den Leser führt. Er selbst sagt (S. 271): „Wenn man auch nur die wissenschaftliche Literatur des vergangenen halben Menschenalters [über die Apk] flüchtig überblickt, so sind der Lösungen, die man aufstellt, und der Wege, die man geht, so vielfältige und verschiedenartige, daß die Unzugänglichkeit der Offenbarung fast unüberwindbar zu sein scheint". L. behandelt hier zunächst diejenigen Arbeiten, welche die ganze Apk (nicht einzelne Probleme derselben) betreffen, nach folgenden fünf Gesichtspunkten: 1. Zur Methode, 2. Die Apk in England, 3. Die Apk in Frankreich und Holland, 4. Die Apk in Deutschland, 5. Die katholische Apk-Erklärung. Zu den herrschenden Methoden gehören die „reichs- oder kirchengeschichtliche" Methode, welche noch die Kommentare von Rohr, Peschek, Hadorn färbe, die literarkritische Methode (Charles), der das Ganze entfällt, die

formgeschichtliche Betrachtung, und die zwei Methoden, die nicht bloß an die literarische Darstellung, sondern an den Inhalt und seinen Sinn selbst heranführen: die zeitgeschichtliche und die traditionsgeschichtliche Deutung, endlich die endgeschichtliche Deutung, ,,die aber nicht eine Methode neben andern Methoden ist, sondern das Recht aller genannten Methoden erst begründen kann.“ Es ist eine saubere und klare Abgrenzung der einzelnen Methoden und ihrer Möglichkeiten, die hier L. auf wenige Seiten zusammengedrängt gibt. Sehr eingehend widmet er sich dann den Ergebnissen der Werke Charles' (ein Kommentar, der ,,zu einer Fülle neuer Erkenntnisse führt“, ein ,,Fundament weiterer Forschungen“), ferner von Oman und Carpenter. Aus Frankreich nennt er Loisy, Couchoud, aus Holland de Zwaan mit ausführlicher Würdigung. In Deutschland sind die großen Werke von Billerbeck, Zahn, (,,der nachdenkende Leser . . . wünscht um des besseren Bildes willen, das er von früheren Werken Zahns im Gedächtnis trägt, dieser Kommentar wäre nie herausgegeben worden“), Lohmeyer selbst, Hadorn zu nennen. Von katholischer Literatur bespricht er die Werke von Wikenhauser, Allo (das ,,eindrucksvollste Werk“), Rohr und Peschek.

Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes 1920—1934. Schluß (ThRdsch 7, 28—62): Nach dem Überblick über die Forschungen über die Gesamtapokalypse gibt hier L. einen ebenso eingehenden und trefflich einführenden Bericht über die Untersuchungen zu Einzelproblemen der Einleitung und Exegese des Buches. Er hebt die Hauptresultate heraus, sodaß sich der Fortschritt der Forschung klar darstellt; aus seiner eigenen reichen Kenntnis gerade dieses Stoffgebietes vermag er zu vielen Arbeiten wertvolle kritische oder ergänzende Bemerkungen anzufügen. Die Untersuchungen, die er bespricht, betreffen das text- und kanongeschichtliche Problem (besonders Hoskier, die kleineren Forschungen von Mercati, Diekamp, Graf u. a.), das literarische Problem (Brückner, Sattler, Sievers), das stilistische und religionspsychologische Problem (Clemen, C. Schneider Foerster u. a.), das zeitgeschichtliche Problem (Harnack, Sickenberger, Wikenhauser, Brun u. a.), das astrologische Problem (Zondervan, Gressmann, Boll, Freundorfer), das religionsgeschichtliche Problem (Piepenbring, Stauffer, Clemen u. a.), endlich mehrere Untersuchungen zu Einzelfragen, wie z. B. Sickenberger (über die ἄγγελοι), Lohmeyer (über c. 12), Joach. Jeremias (über Har Magedon) usw. Von L.'s eigenen Urteilen hebe ich einige hervor: Er lehnt Brückners literarische Zerlegung der Apk in vier Schriften ab, ebenso Sievers' Schallanalyse, die ,,nur einen Haufen von Brocken und Stücken“ als Grundstock übrig läßt. Im Anschluß an die Arbeiten Webers und Schneiders urteilt er, daß der Gegensatz, ob literarische Kompilation oder ,,echte“ Vision ein ,,unechter“ Gegensatz sei, gerade ,,echteste“ Vision könne sich in das Gewand ,,literarischer Kompilation“ hüllen. Wikenhausers Erkenntnisse über den Aufbau von Apk 20 ff ,,sichern das rein eschatologische Verständnis dieser Visionsreihe“ und die Parallele Babylon-Rom ist (mit Sickenberger, Foerster u. a.) aufzugeben. Zu Bolls Deutungsversuchen weist L. besonders darauf hin, daß uns gerade für das Milieu, das in Betracht kommt, für den hellenistischen Orient, die Quellen fehlen, um Stärke und Form des Sternglaubens zu erkennen.

Allan, A., *The pageantry of the Apocalypse. An interpretation* (102. Ld. 1934, Daniel. *s* 5,—): Die Apk ist in Parabeln und lebensvoll gemalten Symbolen ein Abriß der Weltgeschichte vom Anbruch der Zivilisation bis zum Endgericht. Dieser Auffassung entsprechend ist es die Absicht dieser Erklärung ,,to decode the language and translate it into sober world history“ (nach The Times Literary Supplement, 29. 11. 34, 859).

Bang-Kaup, A., Bartholomäus Holzhausers Erklärung der Apokalypse

(Pb 44, 271—278): Handelt über den Aufbau des Kommentars, über einige Merkwürdigkeiten und Unstimmigkeiten in der Erklärung Holzhausers, und über „positive Gründe zur Ablehnung des Kommentars". Holzhausers Erklärung ist kirchengeschichtlich. Er teilt nach den sieben Briefen (dem „Schlüssel zur Apokalypse") die Geschichte seit Christus in sieben Epochen. Die Erklärung der Kapitel 3 ff nennt Holzhauser die „Anwendung des Schlüssels". Bei 15,5 bricht der Kommentar ab (Vollendung durch einen Schüler in einer Mainzer Handschrift). Abgesehen von den Unstimmigkeiten ist das Werk wegen der Interpretationsmethode abzulehnen.

Berg, H., *Durch Weltkatastrophen zur Weltvollendung. Auslegung der Offenbarung Johannis* (47. Neustrelitz 1933, In alle Welt-Verlag. *M* —,70).

Trevelyan, G. P., *Meditations on the Revelation of St. John otherwise called the Apocalypse.* With a foreword by Father Seyzinger (XV u. 65. Oxford 1934, University Press. *s* 3 *d* 6): Betrachtungen über die Apk mit anregenden Anwendungen auf das praktische Leben (nach The Times Literary Supplement 18. 10. 34, 720).

Šmialek, W., Die „sedes Satanae". Apok. 2, 13 (Collectanea theologica 1934, 129—138): polnisch.

Baur, Chr., O. S. B., *Auf Patmos* (Benediktinische Monatsschrift 16, 18—24): Schilderung eines Aufenthaltes auf der Insel: im „Kloster des Theologen" auf der Höhe mit der Bibliothek und im „Kloster zur Geheimen Offenbarung" auf dem Wege vom Hafen mit der Felsgrotte.

Škrinjar, A., S. J., *Apocalypsis de regno Christi* (VD 14, 289—295): Handelt über das Königtum Christi in der Apk, und zwar über dessen Grundlagen (hypostatische Union, Erlösung, Sieg), über dessen universelle Ausdehnung und die Ausübung der königlichen Herrschaft durch Christus den Herrscher über die Gläubigen und Richter über die Feinde, über unsere Teilnahme am Königtum.

Lilliebjörn, H., *Über religiöse Signierung in der Antike* (118. Uppsala 1933): Eine phil. Dissertation, die auch einen Exkurs über die Signierungen in der Apk enthält und für den Neutestamentler von Interesse ist.

Anonymus, The angels of the churches. Rev. 1:20 (Bs 91, 433—441): Aufsatz eines Pastors und Gelehrten, der anonym schreiben will. Er vertritt die Ansicht, daß die „Engel", an welche die Briefe adressiert sind, die „Propheten" in den Gemeinden sind, die als ein „medium of Divine revelations" und als die anerkannten Repräsentanten Gottes in geistlichen Dingen in den Kirchen ein hervorragendes Ansehen hatten. Sie verbürgen der Gemeinde, was von Gottes Geist kommt und was nicht. Daher richtet Johannes die Briefe an sie. Der Ausdruck ὁ ἔχων οὖς wendet sich an den Propheten, der „für das Volk hören sollte, was der Geist zu den Kirchen sprach".

Lehmann-Nitsche, R., Der apokalyptische Drache. Eine astralmythologische Untersuchung zu Ap. Joh. 12 (Zeitschrift für Ethnologie 65, 193 bis 230).

Lehmann-Nitsche, R, Der apokalyptische Drache (Forschungen und Fortschritte 10, 259—260): Faßt die Resultate des vorhin angezeigten Aufsatzes kurz zusammen. In der apokalyptischen Vision vom Drachen bildeten die Verse 12, 1—6 und 13 ff ursprünglich selbständige Erzählungen. Es wurden zwei Mythen vereinigt, wobei manche Ungereimtheiten stehen blieben (z. B. daß der Drache hinter der in der Luft fliegenden Frau einen auf der Erde fließenden Strom hersandte). Die Figuren, besonders die Figur des Drachen, sind astrogen. Mythenbildende Urvorlage sind aber nicht die Sternbilder von Virgo-Draco-Herakles (Dupuis), auch nicht Virgo-Hydra (Boll), sondern nach L.-N. das Sternbild des Skorpion (für die Figur des Drachen) und des am entgegengesetzten Teil des Sternenhimmels befindlichen Orion (für die Figur Michaels). Der Kampf

des Helden des Orionsternbildes gegen den Skorpion ist uralter verbreiteter Mythos. Die von Michael herabgeschleuderten Sterne entsprechen dem Sternschnuppenfall der Leoniden (13.—15. Nov.). Der Ursprung der apokalyptischen Kosmologie ist iranisch.

Schütz, R., Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian (Forschungen und Fortschritte 10, 141—142): Mit 2 Abbildungen von Münzen. Stellt in kurzer Zusammenfassung die Resultate einer größeren (in dieser Zeitschrift Bd. 22, 190 behandelten) Untersuchung dar. Er legt auch hier seine neue Deutung der Zahl 616 vor und vertritt eine stark zeitgeschichtliche Deutung der apokalyptischen Gemälde. „Die Eschatologie war die Waffe des christlichen Schriftstellers gegen den Gott dieser Welt, der im Kaiser verehrt wurde; und zwar griff er ebenso wie der Verfasser des 4. Esrabuches das flavische Kaiserhaus versteckt an."

Benz, E., *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (XVI u. 481. Stuttgart 1934. Kohlhammer. geb. *M* 21,—): Dieses gewichtige Werk ist hier deshalb zu nennen, weil es einen Beitrag liefert zur Geschichte der Nachwirkung der Apk bei Joachim de Fiore und in der von ihm inaugurierten kirchenreformatorischen Bewegung. Sch.

m) Ntl Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen usw.).

Blumenthal, M., *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (TU 48, 1: VIII u. 167. Lp. 1934, Hinrichs. *M* 13,50): Untersucht im ersten Teil formgeschichtlich die Gesamtkomposition und die „kleinen Einheiten" (Wunder, Reden), im zweiten Teil die Motive und zwar das „Gesamtmotiv" oder die „Gesamtanschauung" und die in der Gestaltung der Einzelberichte wirksamen Einzelmotive (Wundermotive, Wanderungsmotiv, Romanmotive). Das Buch ist aus einer reichen Kenntnis der einschlägigen Quellen und Literaturen geschrieben. Durch eine Analyse der Komposition der Acta Petri (als des „ersten Kompositionstypus") und der Acta Thomae (als des „zweiten Kompositionstypus"), sowie der Acta Andreae, die besondere Behandlung erfordern, aber wohl ebenfalls dem zweiten Typus angehören, erkennt B. als Kompositionscharakter des ersten Typus eine durchgehende einheitliche Handlung und das Zweiheitsgesetz, als Kompositionscharakter des zweiten Typus planlose Aneinanderreihung einzelner, der Handlung nach selbständiger Praxeis in Verbindung mit dem Zweiheitsgesetz. Das Zweiheitsgesetz stammt aus hebräischem Formsinn. Der erste Typus geht auf Lukas, der zweite Typus auf einen „mittelmäßigen Literaten leidlicher Schule" zurück. In den Einzelformen (Wunder, Reden) sind solche, die aus dem NT stammen, sehr häufig, es sind aber daneben außerneutestamentliche, aretalogische Formen eingedrungen, was zeigt, daß gegenüber dem NT der „Sitz im Leben" ein anderer geworden ist. An die Stelle des „Kerygmatischen" (im NT) tritt Erbauungsliteratur, welche „Geschichte frisiert". Wie bei der Untersuchung der Formen stellt B. auch in der Analyse der „Gesamtmotive" zwei Typen fest: den Typus der Acta Pauli: sexuelle Enkratie als Vorbedingung der Auferstehung, und den Typus der Acta Petri: ein ethisch-physischer Dualismus von Christus-Satan und Sein-Nichtsein. Der erste Typus knüpft an ntl Gedanken an und wird durch die Gedankenwelt des Isismythos befestigt, der zweite entstammt jüdisch-dualistischen und gnostischen Einflüssen.

Barnikol, E., Spanienreise und Römerbrief des Paulus in den Petrus-Akten (Theologische Jahrbücher 2, 1—12): Der Verfasser der Petrus-Akten kennt Röm 15—16 nicht, sondern nur Röm 1—14, diese aber „schwerlich als Rom- und Gemeindebrief" (Röm 1—14 ist nach B. ur-

sprünglich ein „katholischer“ Brief). Der Plan der Spanienreise ist nicht Durchführung einer alten Absicht (vgl. Röm 15, 24 f), sondern entsteht in Rom aus einer ganz neuen, unerwarteten Offenbarung des Herrn. Er ist die „spanische Exegese“ von 1 Klemens 5, 7.

Barnikol, E., Der späte Ursprung der Spanienreise des Paulus in den Petrus-Akten und die frühe, notwendige Umformung des römischen Reiseplanes zum spanischen Reiseplan bei der Gestaltung des sog. Römerbriefes im Corpus Paulinum (Theologsche Jahrbücher 2, 21—25): Eine Konstruktion, welche sagt, daß der Plan der Spanienreise das Werk des Pauliners sei, der „die Briefkomposition des Römerbriefes als Mahnschreiben und Lehrschreiben des Apostels Paulus für den Westen und für die Römer schuf“, daß sodann die Ausführung der Spanienreise „das literarische Werk des westlichen Gestalters der Actus Vercellenses“ (Acta Petri) darstelle.

Barnikol, E., Petrus vor dem Cäsar? Ist der Präfekt in den Petrusakten ursprünglich der Cäsar? (Theologische Jahrbücher 2, 115—122): Bejaht die im Titel gestellte Frage. Hinter der Form der Actus Vercellenses ist eine „Vorform“ zu erkennen, deren drei Hauptpersonen Simon, Petrus und der Cäsar (= Claudius) waren.

Barnikol, E., Die Eintragung des Paulus in die Grundschrift der Petrusakten (Theologische Jahrbücher 2, 153—157): Die Kapitel 1—3, die „Paulus-Einleitung“, gehören nicht zum ursprünglichen Bestand des Buches. In den zehn Fällen, in denen von c. 4—40 Paulus erwähnt wird, liegt ebenfalls Interpolation vor. Die Urschrift wurde paulinisiert, um sie inhaltlich an die stark paulinische Lk-Apg anzuschließen.

Barnikol, E., Marcellus in den Petrusakten (Theologische Jahrbücher 2, 158—164): Fast alle Marzellus-Stellen sind „sekundär und leicht auslösbar“, gehören also nicht zur Urform des Buches. Nur seine erste Erwähnung in Kap. 8 ist ursprünglich.

Barnikol, E., Die Urgestalt der Petrusakten: Actus Petrus cum Simone (Theologische Jahrbücher 2, 165—168): Die Urform, die inhaltlich den Titel „Actus Petri cum Simone“ verdient, umfaßt sicherlich die Kapitel 4—7, 17—18, 23—25 Anfang, 31—33 Anfang. Diese Urform wurde später mit Mirakeln überwuchert.

Barnikol, E., Das Fehlen der Spanienreise, der vor- und nichtpaulinischen Romgemeinde und des paulinischen „Rombriefes“ in den Paulusakten (Theologische Jahrbücher 2, 103—114): „Die Paulusakten wollen weder Plan noch Ausführung einer Spanienreise des Paulus berichten“ (so auch nach C. Schmidt). Paulus findet ferner nach der Darstellung dieser Akten keine Christen in Rom vor, der Verfasser kann daher auch den ihm bekannten „Römerbrief“ nicht als wirklichen Brief an Rom erkennen.

Für die mit Sch. gezeichneten Beiträge danke ich Herrn Kollegen J. Schmid-Dillingen herzlich.

Passau, März 1935. **Jos. Freundorfer.**

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Richt (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Eccle, Koh)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Soph
Lv	Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich

Mt	Jo (Io)	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Jo (Io)
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Iac)	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Offb (Apk, Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien — Syn = Synoptiker, syn = synoptisch.

Bei Zitaten aus den syn Evv bedeutet +, daß die beiden anderen Syn, >, daß Mt, ∧, daß Mk, <, daß Lk Parallelen bieten.

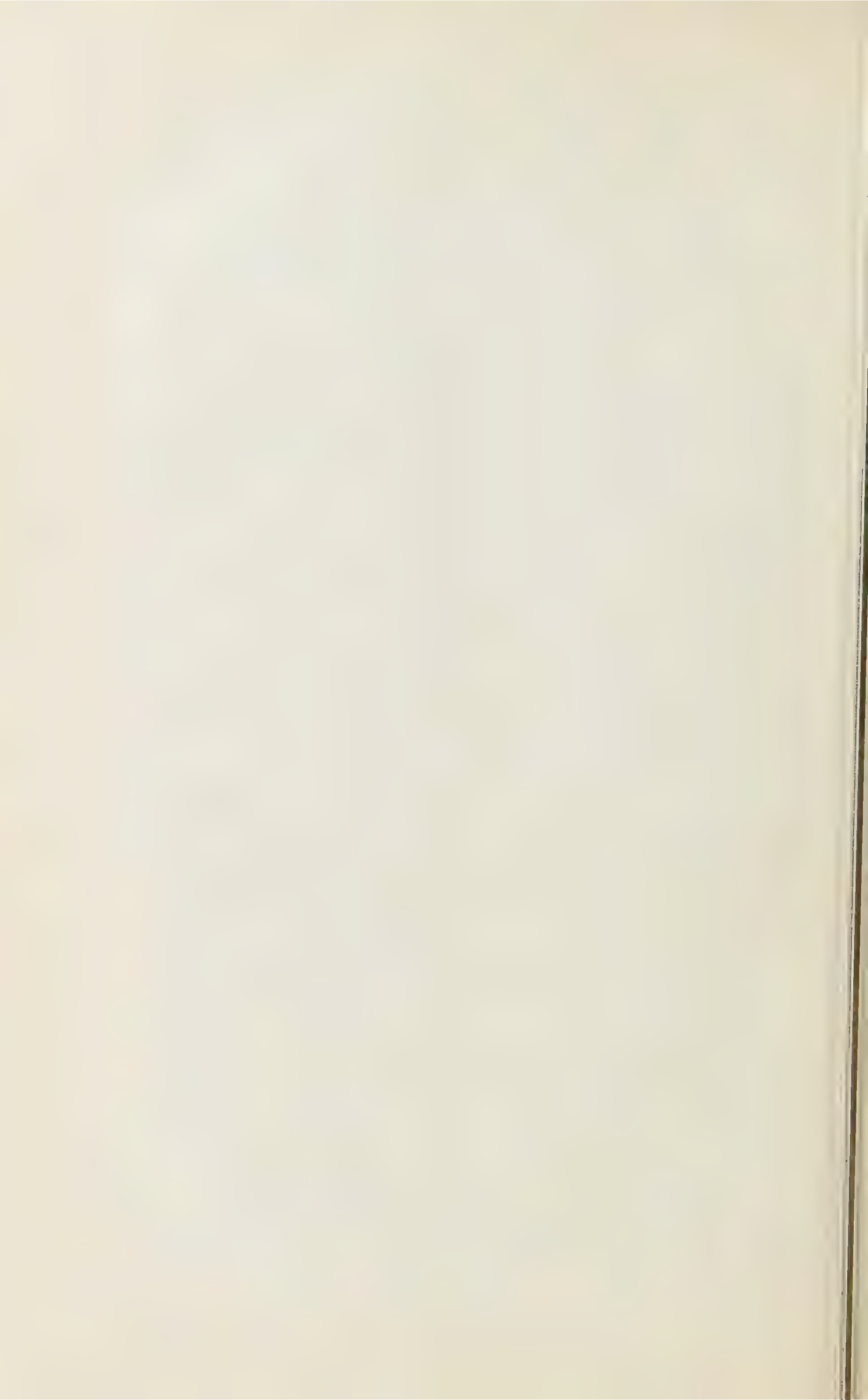
B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allg. evangel.-luth. Kirchenzeitung.
Al-M = Al-Mašrik.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AtAbh = Atl Abhandlungen.
AthR = Anglican theological Review.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
Bb = Biblica.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
BWAuNT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZThS = Bonner Zeitsch. f. Theol. u. Seels.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HthR = Haward theological Review.
HJ = The Hibbert Journal.
Intpr = Interpreter.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JAoS = Journal of the American Oriental Society.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JPoS = Journal of the Palestinian Oriental Society.
JqR = Jewish quarterly Review.
JR = Journal of Religion.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MeRU = Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NthSt = Nieuwe theologische Studiën.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
Pb = Pastor bonus.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rebén = Revue bénédictine.
RchScr = Recherches de science religieuse.
RClfr = Revue du Clergé français.
ReEb = Revista española de Estudios biblicos
REj = Revue des Etudes juives.
RHe = Revue d' histoire ecclésiastique.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHPhr = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
Rr = Ricerche religiose.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
RvScr = Revue des sciences religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
SpIb = Scripta pontificii Instituti biblici.
Stc = Studia catholica.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Stst = Die Studierstube.
ThBl = Theologische Blätter.
ThG = Theologie und Glaube.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprQ = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThRv = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
ThSt = Theologische Studien.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VD = Verbum Domini.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkRU = Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZSem = Zeitschrift für Semitistik.
ZSf = Zeit- und Streitfragen.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitsch. f. wissenschaftl. Theol.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Vgl. die Liste in *Goettsberger, J.*, Einleitung in das AT (Freiburg i. B. 1928, Herder) S. XV—XVIII.

Für den Anzeigenteil verantwortlich: Friedrich W. Rehm, Paderborn. D.-A. 533. I. Vj. 35.



ʿAlmā.

Von Alfons Schulz in Breslau.

Nach Gesenius-Buhl[17] bedeutet עַלְמָה „lediglich das Mädchen als mannbares, nicht als Jungfrau (בְּתוּלָה), auch nicht als verehelicht oder nicht verehelicht; nach Socin: das Weib, bis es ein Kind hat". Danach würde ein Unterschied zwischen עלמה und בתולה bestehen; es würde aus dem Ausdruck עלמה noch nicht folgen, daß ein damit bezeichnetes weibliches Wesen jungfräulich oder nicht mit einem Manne verheiratet ist: es könnte eine Gefallene oder eine jung verheiratete Frau sein. Da das Wort an der dogmatisch wichtigen Stelle Is 7, 14 vorkommt, halte ich eine Nachprüfung jener Deutung für angebracht. Wenn ich sämtliche Stellen des AT, wo das Wort steht, im Zusammenhang vorführe, so wird man verstehen, daß ich von der unverständlichen musikalischen Bezeichnung עַל־עֲלָמוֹת Ps 46, 1; 1 Chr 15, 20 absehe[1]. Dafür will ich auf zwei außerbiblische Zeugnisse eingehen.

In der Inschrift des Kalumu Z. 8 heißt es: „Eine עלמת gab man für ein Schaf und einen גבר für ein Gewand." Hehn in BZ 1912, 123 verweist auf Joel 4, 3: „Sie gaben einen Knaben für eine Dirne, und ein Mädchen verkauften sie für Wein." Sollte etwa עלמת im Gegensatz zu גבר allgemein „Frau" heißen? Es werden jedoch ähnliche Verhältnisse vorauszusetzen sein wie Nm 31, 17 f, wo in einem Kriege mit den Madianitern nur unverheiratete Frauen in Kriegsgefangenschaft kamen, während die verheirateten Frauen getötet wurden. Auch Joel 4, 3 steht הַיַּלְדָּה „das Mädchen". So haben wir AOT[2] 442 die Übersetzung: „Eine Jungfrau gab man weg für ein Schaf, einen Mann für ein Gewand." Greßmann hat

[1] Vgl. Mowinckel, Psalmenstudien IV 1923, 35 ff.

ebensowenig wie Lidzbarski und Hehn daran gezweifelt, daß עלמת hier „Jungfrau“ bedeutet.

Aus Ras Schamra bringt Ch. Virolleaud in Syria 14 (1933), 140 einen im Zusammenhang noch nicht veröffentlichten Satz, den er also umschreibt: ašt tqḥ btk ġlmt tšʿrb ḥṣrk. Er übersetzt: „Tu prendras une femme (dans) ta maison; tu feras entrer une ġlmt (dans) ton parvis.“ Dazu macht er die Bemerkung: Il semble évident, en effet, que ġlmt = héb. עַלְמָה „jeune femme“.

Die Form des Satzes entspricht vollständig dem, was man Parallelismus der Glieder nennt. Aber ich halte es für gewagt, daraus zu folgern, daß ġlmt oder עלמה soviel wie „junge Frau“ bedeute. Wenn ein Mann eine Frau in Haus und Hof einziehen läßt, so pflegt sie doch vorerst „Jungfrau“, „Mädchen“ zu sein. So dürfte ašt das allgemeine Wort sein, ġlmt das besondere. Die Stelle steht in keinem Gegensatz zu der ersten biblischen, die sogleich besprochen werden soll.

Gn 24. Der Knecht Abrahams soll für Isaak ein Weib nehmen (תִּקַּח אִשָּׁה V. 3 wie in Ras Schamra; vgl. V. 4. 37 f). Dieses Weib bezeichnet er in seinem Gebete V. 14 als הַנַּעֲרָה, dagegen in der nicht streng wörtlichen Wiedergabe des Gebetes V. 43 als הָעַלְמָה. Für ihn ist also עלמה dasselbe wie נערה. Der Schriftsteller nennt Rebekka zweimal הנערה (V. 16. 28). In V. 16 macht er dazu noch die Bemerkung, daß sie בְּתוּלָה sei, die noch mit keinem Manne vertraut gewesen. So wird ausdrücklich bestätigt, daß Rebekka ein unberührtes Mädchen ist. Es ist ausgeschlossen, daß der Knecht an eine Frau dachte, die womöglich schon verheiratet war. Hätte in עלמה irgendwie der allgemeine Begriff gelegen, den Gesenius-Buhl darin finden wollen, so hätte der Schriftsteller niemals dem Knecht diesen Ausdruck in den Mund gelegt, vor allem nicht da, wo er vor Rebekka und den Ihrigen seine Rede hält. Man versuche einmal, in V. 43 zu übersetzen „die junge Frau“!

Dieses Ergebnis bestätigen alte und neue Übersetzungen.

G überträgt הנערה zweimal mit ἡ παρθένος (14. 16), einmal mit ἡ παῖς (28), בתולה mit παρθένος, העלמה mit ἡ παρθένος. Für G ist also עלמה = נערה = בתולה. Dasselbe gilt für V:

נערה = puella, בתולה = virgo, עלמה = virgo. Für Holzinger und Henne ist נערה = Mädchen, בתולה = Jungfrau, עלמה = Mädchen, für Buber נערה = Mädchen, בתולה = Jungfrau, עלמה = Jungfrau.

Ex 2, 8. Die V. 4. 7 erwähnte Schwester des Kindes Moses heißt הָעַלְמָה. Das Wort übersetzen G mit νεᾶνις, V mit puella, Holzinger, Heinisch, Buber, Henne mit „das Mädchen". Frauen, die in der Geschichte Israels eine Rolle gespielt, werden gewöhnlich als „Weib des X." bezeichnet, so Debora (Richt 4, 4), Jaël (Richt 4, 17), Hulda (4 Kg 22, 14): bei der mehrfach erwähnten Mirjam (Ex 15, 20; Nm 12, 1; 20, 1; Dt 24,9; Mich 6, 4) fehlt stets ein solcher Zusatz. Darum heißt sie Ex 2, 8 העלמה. Jedenfalls kann kein Leser der Stelle auf den Gedanken kommen, daß dort eine Frau gemeint ist, die schon einem Manne angehört.

Über das νεᾶνις in G muß ich noch eine Bemerkung machen, da es in Is 7, 14 wiederkehren wird. Es ist die weibliche Form von νεανίας oder νεανίσκος. Wenn νεανίσκος in 1 Sm 17, 56; 20, 22 die Wiedergabe von עֶלֶם ist, so ist νεᾶνις für das weibliche עלמה nicht im geringsten auffällig: Jüngling — Jungfrau. Nun hat auch G in zahlreichen Fällen νεᾶνις als Ersatz für נערה; vgl. Hatch-Redpath. Beachtung verdient u. a. Dt 22, 24. 26, wo νεᾶνις dieselbe Person bezeichnet, die 23. 25 παῖς (παρθένος) μεμνηστευμένη hieß. Zwar ist sie inzwischen vergewaltigt worden; aber auch nach unserem Sprachgebrauch wird eine solche weiterhin „Mädchen" genannt. Man könnte einwenden, daß Richt 19, 3 ff eine verheiratete Frau νεᾶνις genannt werde. Aber das ist die Übersetzung von נערה, und wenn eine Schwierigkeit vorhanden ist, so liegt sie nicht im Griechischen, sondern schon im Hebräischen. Es handelt sich um ein Kebsweib, nicht um eine eigentliche Gattin. 1926 habe ich gesagt, daß sie „Dirne" (im verächtlichen Sinne; vgl. Am 2, 7) mit Rücksicht auf ihr Gewerbe genannt sei. Auch bei uns heißt die verheiratete Frau „Dirne", wenn sie solch ein Gewerbe ausübt. Ganz klar ist aber die Bedeutung von νεᾶνις = Jungfrau in der freien Übersetzung von Sir 20, 4, die für sich selbst spricht: ἐπιθυμία εὐνούχου ἀποπαρθενῶσαι νεανίδα. Also νεᾶνις = παρθένος. Dn 11, 6 hat Th καὶ ἡ νεᾶνις

für das von ihm gelesene וְהַיַּלְדָּה. 3 Makk 4, 6 übersetzen zwar Kautzsch und Rießler νεανίδες mit „die jungen Frauen". Aber da handelt es sich nach dem Zusammenhang um solche, die noch gar nicht zur ehelichen Gemeinschaft gekommen sind (nach kanonischen Begriffen matrimonium ratum non consummatum). Dagegen übersetzen beide 5, 49 νεάνισιν mit „den Jungfrauen"!

Ps 68, 26. Ein Festzug bewegt sich inmitten einer Schar von עֲלָמוֹת, die Pauken schlagen. Nun haben wir paukenschlagende Weiber (נָשִׁים) Ex 15, 20; 1 Sm 18, 6 f, im Tanze schreitende Weiber (πᾶσα γυνή) Jdt 15, 12. Aber es ist noch niemand eingefallen, bei der Psalmenstelle an verheiratete Frauen zu denken. Vgl. G ἐν μέσῳ νεανίδων τυμπανιστριῶν, V iuvencularum, Hi puellarum. Die Neueren übersetzen fast durchweg „Jungfrauen", Peters „Mädchen".

Hl 1, 3: „Darum sind עֲלָמוֹת dir gut." Der Satz drückt die kindliche, von jeder Eifersucht freie Freude der Braut aus und ihre Überzeugung, daß auch andere (womöglich alle) „Mädchen" ihren Bräutigam gerne haben müssen. Das drücken alte und neue Übersetzungen aus: G νεάνιδες, V adulescentulae, Staerk, Budde „die Mädchen", Miller „die Mägdlein", Rießler „die Jungfrauen".

Hl 6, 8. Der König besitzt „sechzig Königinnen und achtzig Nebenfrauen und עֲלָמוֹת ohne Zahl". Diese drei Klassen der Bewohner des Frauenhauses kehren V. 9b wieder in umgekehrter Reihenfolge — als בָּנוֹת, Königinnen, Nebenfrauen. Statt עֲלָמוֹת ist also eingesetzt בָּנוֹת. Für die beiden Ausdrücke haben G νεάνιδες — θυγατέρες, V adulescentularum — filiae, Budde „Dirnen" — „Mädchen", Miller „Jungfrauen" — „Töchter", Rießler „Jungfrauen" — „Mädchen". Zu „Dirnen" macht Budde die Bemerkung „ohne bösen Beigeschmack, Hofstaat und Dienerinnen zusammenfassend". Es handelt sich wohl um etwas Ähnliches wie um die בְּתוּלוֹת, die nach Ps 45, 15 die junge Königin in den Palast ihres Herrn begleiten. Dann ist wieder עלמה = בתולה wie in Gn 24.

Spr 30, 19. Wunderbar und geheimnisvoll ist für den Ver-

fasser alles mögliche — u. a. דֶּרֶךְ גֶּבֶר בְּעַלְמָה. Wir wollen sehen, ob wir die drei Worte aus sich erklären können.

Wiesmann übersetzt: ,,der Weg des Mannes zu einem jungen Weibe". Das Wunderbare bestehe darin, ,,daß der Mann sich so stark zu einem bestimmten Weibe hingezogen fühlt und durch den Beischlaf ein neues Leben erzeugt". Übersetzung und Deutung scheinen von dem Begriffe der Jungfräulichkeit bei עלמה abzusehen und darunter jedes Weib zu verstehen, das für den Zweck der Ehe noch geeignet ist. Dabei dürfte er in der Erklärung noch weiter gehen als in der Übersetzung. Während er dort vom ,,jungen Weibe" spricht, redet er hier mehr allgemein von einem ,,bestimmten Weibe". Die Entwicklung von ,,Jungfrau" über ,,junge Frau" zur ,,Frau" ist ja naturgemäß: nur ist es nicht naturgemäß, sondern gewagt, sie schon in das Wort עלמה hineinzulegen. Was nun seine Erklärung angeht, so ist ja bekanntlich für das AT die Bildung des Kindes im Mutterleib etwas Geheimnisvolles und Wunderbares: nur steht hier keine Silbe davon. Bei der Beziehung von דֶּרֶךְ auf das Geschlechtliche könnte man denken an Gn 19, 31. Da wird das בוא אֵלֵינוּ[1] bezeichnet als דֶּרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ. Danach könnte man hier sprechen vom דרך גבר אל־העלמה oder noch besser vom דרך בוא גבר וגו׳. Nun steht aber leider an unserer Stelle nicht אֶל, sondern בְּ, und das heißt nicht ,,zu", sondern ,,in". Mit Zeitwörtern der Bewegung kann es allerdings heißen ,,nach", ,,in — hinein", auch in dem Nennwort דרך liegt der Begriff der Bewegung. Danach könnte man womöglich in grob sinnlicher Weise an den Geschlechtsverkehr denken, obwohl es auch höchst gezwungen wäre. Man sagt wohl, der Arzt ,,geht" (mit seinem Werkzeug) ,,in das Ohr des Kranken", aber niemals ,,in den Kranken". Vor allem könnte בְּ nur dann die Bedeutung ,,in — hinein" haben, wenn ein längeres Verweilen an dem Ziele vorausgesetzt wäre; vgl. Ges.-B. unter בְּ A 8. Wir müßten in jedem Fall אֶל erwarten. Auf einen anderen Grund gegen eine solche Deutung von בְּ komme ich noch zurück. Die Übersetzung ,,zu einem jungen Weibe" ist also unmöglich zu halten.

[1] So ist mit GV statt עָלֵינוּ zu lesen, vgl. BH.

Andere übersetzen בְּ mit „bei". Frankenberg: „der Weg des Mannes beim Weibe", Steuernagel, Rießler: „des Mannes Weg bei einem jungen Weibe". Auch nach St. bedeuten die Worte „den geheimnisvollen Vorgang der Zeugung überhaupt". Man fragt dabei jedoch, warum dieser Vorgang nur beim jungen Weibe geheimnisvoll sein soll. Daß St. selbst für eine solche Beschränkung nicht ist, zeigt er durch die Beifügung von „überhaupt", während Fr. als Übersetzung von עלמה nur „Weib" hat. Es geht aber nicht an, daß man sich die Übersetzung für seine Zwecke zurechtstutzt. Die Übertragung „bei" führt ja nun auf das geschlechtliche Gebiet. Denn wenn man die Begriffe „Mann" und „Weib" miteinander verbindet, so denkt man an Verkehr, besonders solchen geschlechtlicher Art; vgl. die deutschen Ausdrücke „Beischlaf", „Beiwohnen". Aber es fragt sich doch sehr, ob hier „bei" die Übersetzung von בְּ sein darf. Ez 10, 15 heißt allerdings בִּנְהַר־כְּבָר „beim Flusse K." (G ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, V iuxta fluvium). Aber zu dieser Bedeutung paßt unmöglich der Begriff דרך, der eine Bewegung voraussetzt. Sollte jener Sinn in den Worten liegen, so müßte etwa der Stamm דבק stehen; vgl. Gn 2, 24[1]. Und wollte man auf Gn 39, 7. 12 verweisen, wo das dem בְּ verwandte עִם in Verbindung mit שכב steht, so wäre darauf zu erwidern, daß die Ägypterin niemals zu Joseph gesagt haben würde: שִׁכְבָה בִי.

Die erste und eigentliche Bedeutung von בְּ ist „in". Könnte man sich danach den גֶּבֶר in der עַלְמָה vorstellen — etwa im Sinne von Job 3, 3, wo dasselbe Wort גבר das noch nicht geborene Kind im Mutterschoße bezeichnet[2]? Auch das ist undenkbar: das Kind macht im Leibe der Mutter keinen Weg, es ruht vielmehr darin; auch das langsame Wachsen des Kindes kann man nicht „Weg" nennen.

---

[1] Obwohl auch dort weniger an Geschlechtsgemeinschaft zu denken ist, vgl. Schulz in ThG 18 (1926) 709 ff.

[2] Jer 31, 22 haben wir ebenfalls גבר, wenn es heißt נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר. Wenn man hier an das Umschließen des Kindes durch den Mutterschoß denkt, so ist das nicht richtig: סבב enthält nicht den Begriff der Ruhe, sondern der Bewegung (das circumdabit der V im Sinne von circumibit).

So hat uns die Betrachtung der drei Worte nicht weiter geführt. Wir müssen uns daher die ganze Stelle 18—20 im Zusammenhang ansehen. Sie lautet:

18. Drei sind für mich zu wunderbar,
 Und vier verstehe ich nicht:
19. Der Weg des Adlers am Himmel,
 Der Weg der Schlange auf Fels,
 Der Weg des Schiffes inmitten des Meeres
 Und der Weg des Mannes in der ʿalmā.
20. Geradeso ist der Weg des ehebrecherischen Weibes: sie ißt und wischt sich den Mund ab und sagt: ich habe nichts Böses getan.

Daß 20 ein späterer Zusatz ist, vermutet auch Wiesmann. Als Nachtrag kennzeichnet sich der Satz schon durch die Form: sie ist ungebunden, während 18. 19 gebundene Rede enthalten. Wir haben in 20 eine Art Anwendung, einen Vergleich — somit die älteste Erklärung von 18. 19. Nach Steuernagel habe „der Ergänzer, der V. 20 beigefügte, den V. 19ᵈ falsch gedeutet". Er habe darin „den Umgang mit einer Dirne, der für das sittliche Urteil, unbegreiflich wäre", gefunden. Und nach Frankenberg hätten die Erklärer, die von 20 ausgingen, 18. 19 „falsch verstanden". Wenn wir aber, wie gesagt, in 20 die älteste Deutung des Spruches haben, so müssen wir sie uns erst genau ansehen, bevor wir sie für falsch erklären. St. scheint vorauszusetzen, daß sich das „geradeso" in 20 nur auf 19ᵈ bezieht. Aber warum nicht auf den ganzen Vers mit allen vier Beispielen, die durchaus gleich gelagert sind? Aus 20 können wir einen Rückschluß machen auf den Sinn von 19. Wenigstens müssen wir feststellen, wie der Verfasser der Beischrift die vier Unbegreiflichkeiten aufgefaßt hat.

Nun sucht das Weib, das Ehebruch getrieben, die Spuren ihrer Tat zu verwischen. „Essen" ist Umschreibung: der Ehebruch ist verbotene Frucht. Spr 9, 17 sagt Frau Torheit: „Gestohlenes Wasser ist süß, und heimliches Brot schmeckt lieblich." Sir 23, 17: „Dem Ehebrecher schmeckt jedes Brot süß." Gemeint ist verbotener Verkehr. G hat an unserer Stelle für „essen" ὅταν πράξῃ, für „den Mund abwischen" ἀπονιψαμένη. Liegt etwa der letzten Umschreibung der Gedanke an das

kultische Abwaschen zugrunde, als ob dadurch die Verunreinigung durch den Ehebruch (Lv 18, 20) beseitigt werden sollte? Vgl. 2 Sm 11, 4. Und hat der Grieche vielleicht פִּיהָ im Sinne von vulva verstanden? Das sind Fragen, die uns von unserem eigentlichen Ziel ablenken würden. Jedenfalls soll nach H und G gesagt sein, daß der Ehebrecherin ihre Tat nicht anzusehen ist, daß ihre Tat keine Spuren hinterläßt.

Auf den Begriff „Spuren" führt nun auch die Übersetzung von 19^a durch G. Während G an den vier letzten Stellen דרך mit ὁδούς (ὁδός) oder τρίβους wiedergibt, hat sie das erstemal ἴχνη: unbegreiflich sollen sein ἴχνη ἀετοῦ πετομένου. Der Adler hinterläßt beim Fliegen keine Spuren. Hat G damit den Sinn von a getroffen, so läßt sich dieser Sinn auch ohne Bedenken für b und c annehmen: die Schlange, die sich über den nackten Felsen windet, und das Schiff, das die Wellen durchfurcht, lassen keine Spuren zurück — man kann in diesen drei Fällen später den zurückgelegten Weg nicht wahrnehmen.

Gegen diese Deutung macht nun Frankenberg einen Einwand von 19^b her. In diesem Sinne „wäre die Wahl gerade der Schlange im zweiten Gliede unbegreiflich; denn wenn irgendein anderes Tier, von dem kleinsten bis zum größten, über Felsboden geht, läßt es auch keine Spuren zurück". Nach Fr. wäre das Wunderbare in b, daß sich die Schlange ohne Füße auf dem glatten Fels bewegen kann, in a, „daß der Vogel in der Luft, wo die Füße nichts helfen, fortkommt". Man kann seinen Einwand gegen ihn selbst verwerten. Es wäre die Wahl des Adlers im ersten Gliede „ganz unbegreiflich"; denn wenn irgendein anderer Vogel (oder auch ein Kerbtier) „von dem kleinsten bis zum größten" durch die Lüfte fliegt, gebraucht er auch nicht seine Füße. Es ist bezeichnend, daß Fr. vom „Vogel in der Luft", von den „Vögeln des Himmels", deren Fliegen die „Volksphantasie beschäftigte", redet, obwohl die Stelle nur den Adler erwähnt. Fr. verallgemeinert die Einzelbeispiele der Stelle. Unser Verfasser ist noch nicht so weit, daß er allgemeine Begriffe braucht, geradeso wie noch heute das Kind nicht von Obst redet, sondern vom Apfel, nicht von Vögeln, sondern von der Gans. Dem Verfasser steht es völlig frei, welche Tiere er nennen will als Beispiele für die spurlose

Bewegung: von den Bewohnern der Luft wählt er den Adler, von den Tieren der Erde die Schlange.

Die Deutung von dem Wege ohne Spuren läßt sich für die drei ersten Fälle von 19 ungezwungen annehmen. Sie wird für a und c noch bestätigt durch Weish 5, 10. 11, wo wir möglicherweise eine Erinnerung an unsere Stelle haben. Da ist die Rede von dem Schiff, das die Wogen durcheilt hat und von dem man keine Spur mehr finden kann (ἧς διαβάσης οὐκ ἔστιν ἴχνος εὑρεῖν), ferner von dem Vogel, der durch die Luft geflogen ist und von dem kein Beweis eines Weges gefunden wird (οὐθὲν εὑρίσκεται τεκμήριον πορείας).

Die Deutung von der mangelnden Spur bewegt sich also in der Gedankenwelt des AT, sie erschöpft völlig den Sinn wenigstens der drei ersten Zeilen von V. 19, und wir brauchen nicht Wiesmann bis zum Ende zu folgen, für den das Wunderbare darin besteht, „daß der Adler trotz seiner Größe und Schwere so schnell durch die Lüfte fliegt, daß sich die Schlange, ohne Füße zu haben, so flink durch ihre Windungen über den glatten Felsen fortbewegt, daß das große, schwere Schiff so leicht durch die Fluten des Wassers fährt“. Da legt er allerhand hinein: Größe und Schwere beim Adler und beim Schiff, „schnell“, „flink“. Das alles könnte zwar darin liegen; aber der Verfasser spricht jedesmal nur vom דרך. Ob dieser Weg schnell, leicht oder schwer ist, davon sagt er gar nichts. Beschränken wir uns auf das Nichtvorhandensein von Spuren, so paßt V. 20 ausgezeichnet dazu: wie Adler, Schlange und Schiff keine Spuren hinterlassen, so auch nicht die schlaue Ehebrecherin.

Nun endlich zur Hauptsache, zu 19d! Wie W. die Worte deutet, haben wir bereits gesehen. Hier legt er noch mehr unter als in a—c. Gegen seine Übersetzung „der Weg des Mannes zu einem jungen Weibe“ möchte ich noch einen weiteren Grund anführen, und zwar aus dem Zusammenhang mit a—c. Die vier Fälle sind ganz gleich geartet. Nun fragen wir bei den drei ersten: „Wo ist der Weg?“, aber beim vierten würde nach W. die Frage lauten: „Wohin geht der Weg?“ Das ist nicht anzunehmen.

Daß die Erklärung von d im geschlechtlichen Sinne große

Schwierigkeiten macht, sahen wir schon oben. Dazu kommt noch folgende Erwägung. Nach den drei ersten Beispielen muß das, was עלמה genannt ist, etwas sein, worin der Mann einen längeren Weg zurücklegt — so wie der Adler am Himmel, die Schlange auf dem Felsen und das Schiff auf dem Meere. Dann aber ist es ausgeschlossen, daß ע״ hier überhaupt ein Weib bedeutet.

So bleibt uns nichts übrig, als auf G und die wahrscheinlich davon abhängige V zurückzugehen: ἐν νεότητι, in adulescentia. Es bestehen mehrere Möglichkeiten, um festzustellen, was G gelesen hat. Einmal בַּעֲלָמִים oder בַּעֲלָמָיו. Nach Delitzsch, Lese- und Schreibfehler § 122[a] sind Verwechslungen von ם oder ים mit ה vorgekommen, nach § 132[a b d] solche der Gruppen יו oder וי mit ה. Ebensogut könnte man aber auch ein Wort עֲלָמָה „Jugend" annehmen; vgl. גְּבוּרָה von גבר, גְּדֻלָּה von גדל. Dann brauchte kein Buchstabe geändert zu werden. Haben wir nun etwa in בַּעֲלָמָה die ursprüngliche Lesart, so ist zu übersetzen: „und der Weg des Mannes in der Jugend". Das heißt: man kennt nicht die Spuren, die der Mann in seiner Jugend hinterlassen hat, man sieht es keinem Erwachsenen an, was er in seiner Jugend getan hat. Die Übertragung vom Raum auf die Zeit hindert nicht, in d ein a—c entsprechendes Beispiel zu sehen.

Auch hierzu paßt der Vergleich in V. 20. Geradeso wie der Weg des Mannes in seiner Jugend keine Spuren hinterlassen hat, so ist spurlos der Weg der Ehebrecherin. Um noch ein Wort zu V. 20 zu sagen, so könnte man einwenden, daß der geschlechtliche Verkehr für das Weib doch sehr leicht Folgen hinterlassen kann. Aber es handelt sich um ehebrecherischen Verkehr, der infolge der Schlauheit des Weibes hinter dem ehelichen verschwinden soll. Dem Urheber des Satzes mag der gerissene, wenn auch erfolglose Versuch Davids nach 2 Sm 11, 6 ff vorgeschwebt haben.

Das Ergebnis der längeren Untersuchung ist, daß Spr 30, 19 ausscheidet für die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung von עַלְמָה. Darum ist es auch ohne Belang, wenn z. B. Wiesmann und Rießler hier „junges Weib" übersetzen. Wenn

wir von Spr 30, 19 absehen, so haben wir keine Stelle gefunden, wo jemand an der Richtigkeit der Übersetzung „Jungfrau" oder „Mädchen" für עלמה zweifelt. Anders ist es bei

Is 7, 14. Das הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה kann nach dem ganz gleich gebildeten Satze Gn 16, 11 nur übersetzt werden: „Siehe, die ʿalmā ist schwanger." Darum ist ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται in G (vgl. Mt 1, 23 ἐν γαστρὶ ἕξει) und ecce virgo concipiet in V ungenau. Dadurch wird das Wunderbare des Zeichens abgeschwächt, wenn nicht beseitigt: jedes Weib ist bis zur Empfängnis des ersten Kindes Jungfrau. Wir müssen daran festhalten, daß auf die feierliche Ankündigung „Darum wird der Herr selbst euch geben ein Zeichen" unmittelbar das Zeichen folgt. Es wird noch unterstrichen durch die „Deutepartikel" (Ges.-K. § 147 b) הִנֵּה, die hier keineswegs eine Bedingung (a. a. O. § 159 w) einführt. Der durch den König gereizte Herr setzt keine Bedingung, sondern er vermeldet, welches sein Zeichen sein wird.

Als Bedingung faßt das הִנֵּה z. B. Guthe, der V. 14b 15a so übersetzt: „Wenn nun junge Weiber schwanger werden und einen Sohn gebären, werden sie ihn (zwar) Immanuel nennen, er wird (aber) von Dickmilch und Honig leben." Ein eigenartiges Zeichen! Was wird der Herr eigentlich geben? Junge Weiber pflegen im Morgenlande gewöhnlich schwanger zu werden. Und wenn sie dann Kinder geboren haben, dann gibt man den Kindern Namen. Und zu essen bekommen die Kinder auch. Das sind alles alltägliche Dinge. Wo ist da das feierlich angekündigte Gotteszeichen? Man ist beinahe versucht, bei G. nach dem Vorbilde von Achaz den Gedanken zu vermuten: „Ich will kein Zeichen sehen". — G. spricht freilich von zwei Teilen des Zeichens: „1. übers Jahr etwa werden Mütter ihren neugeborenen Söhnen einen hoffnungsvollen Namen geben . . . 2. aber die zukünftigen Söhne Judas werden in einem verwilderten, durch Krieg verwüsteten Lande aufwachsen." So wird der erste Teil des Zeichens gar nicht vom Herrn, sondern von den Müttern gegeben! Und wenn die Mütter ihren Söhnen diesen Namen nicht geben, was dann? Tatsächlich redet G. beim zweiten Teil des Zeichens nicht mehr von den „Immanuel" genannten Söhnen, sondern allgemein von den künftigen

„Söhnen Judas". Wozu also der ganze Satz 14[b]? Noch manches wäre gegen die Übersetzung einzuwenden. Wenn G. die Einzahl הָעַלְמָה als Sammelbegriff nimmt und übersetzt „junge Weiber", so ist zwar Ges.-K. § 123[b] zu lesen, daß „אִשָּׁה Weib und Frauen" bedeutet — mit einem Hinweis auf Richt 16; 1 Sm 21, 6. Aber wie die beiden Stellen zeigen, darf dann nicht der Artikel stehen, wenn man durch die Mehrzahl übersetzen will. הָעַלְמָה kann nur heißen „die ʿalmā". Wenn aber G. „junge Weiber" übersetzt, so müßte er weiter das artikellose בֵּן mit „Söhne" wiedergeben. Junge Weiber gebären nicht „einen Sohn", sondern Söhne. In der Anmerkung spricht er ja auch, wie wir sehen, von „neugeborenen Söhnen". Aber daß der Prophet nur einen Sohn meint, beweist die breite Ausmalung V. 15 und die Fortsetzung V. 16, wo das Kind als הַנַּעַר bezeichnet wird.

Nach den früheren Feststellungen versteht es sich von selbst, daß G auch hier ἡ παρθένος übersetzt, also „die Jungfrau". Bei v. Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ 1926, 32 lesen wir den Satz: „Das παρθένος der LXX ist christliche Änderung, die ursprüngliche LXX hatte νεᾶνις." Einen Beweis für seine Behauptung gibt er nicht; aber selbst wenn er recht hätte und ursprünglich das νεᾶνις von Aq, Sy, Th in G gestanden haben sollte, so wäre an dem jetzigen Sinne nichts geändert, wie das νεᾶνις von G in Ex 2, 8; Ps 68, 26; Hl 1, 3; 6, 8 bewiesen hat. Es ist auch nicht nötig, mit Procksch zu sagen, das νεᾶνις sei Entstellung des Sinnes; vgl. die Bemerkungen zu Ex 28.

Nach diesem Tatbestand ist auch nicht zu zweifeln an der Richtigkeit der Übersetzung virgo in V.

Warum die neuere protestantische Exegese vielfach von der Überlieferung abweicht, ist begreiflich: man traut dem Propheten nicht zu, daß er geglaubt habe, ein weibliches Wesen sei Jungfrau und Mutter zugleich. Ich habe schon hingewiesen auf Guthes „junge Weiber". Dahin gehören Greßmann („junge Frau"), Schmidt („das junge Weib"), Marti („ein junges Weib, das schwanger ist"). Etwas zaghaft klingt die Äußerung von König in seinem Wörterbuch: „daß das παρθένος

der LXX Jes 7, 14 nicht wirklich falsch war". Dagegen entschieden spricht sich Procksch für die alte Deutung aus: „das seltene עַלְמָה bedeutet stets das Mädchen." Buber scheint eine Mittelstellung einnehmen zu wollen, wenn er sagt: „die Junge". Auf deutschen Sprachgebrauch kann er sich dafür nicht berufen; denn das Hauptwort „der Junge" hat zwar eine sächliche, aber keine weibliche Entsprechung.

Daß die katholischen Erklärer durchweg „Jungfrau" übersetzen, bedarf keiner weiteren Bestätigung. Daß hier der Urtext wertvoller für die Dogmatik ist als die V, ist oben angedeutet. Denn gerade der hebräische Wortlaut bekundet das Wunderbare. Nach dem, was ausgeführt ist, brauchen wir nicht zu zweifeln an der Richtigkeit der Übersetzung:

„Siehe, die Jungfrau ist schwanger und bringt einen Sohn zur Welt und gibt ihm den Namen Immanuel".

Nachtrag. D. Buzy in RB 1933, 5—13 betrachtet mit Recht Spr 30, 20 als Zusatz. Er ist aber im Irrtum, wenn er das ב in 19ᵈ übersetzt mit *chez* oder *dans* (S. 10. 11).

Zu Ps 65 (64), V. 10—14.

Von Herm. Wiesmann, S. J. in Frankfurt a. M., St. Georgen.

In Ps 65 hebt mit V. 10 ein neuer Abschnitt an; denn was in V. 6—9 über Gottes große und gütige Tätigkeit im allgemeinen ausgesagt ist, wird im folgenden an einem einzelnen Beispiel näher ausgeführt. Viele Erklärer nehmen denn auch diesen Einschnitt vor V. 10 an, z. B. Fr. Buhl, Fr. Baethgen, B. Duhm, G. Hoberg, E. König, A. Rembold, W. Stärk, J. K. Zenner, Fr. Zorell, ja H. Gunkel läßt mit V. 10 ein ganz neues Gedicht beginnen. — Der Abschnitt V. 10—14 zerfällt inhaltlich in zwei Teile: V. 10+11 und V. 12—14: der erstere berichtet, daß Gott den sehnlichst erwarteten Regen in reicher Fülle gespendet und so das Erdreich für eine gute Ernte zubereitet habe; der zweite schildert die herrlichen Wirkungen, welche diese Regenspende in Feld und Weide hervorgebracht hat. Die beiden Abschnitte aber weisen verschiedene Mängel auf. Zunächst ist der Abschluß („sie jubeln sich zu, auch singen sie" oder „und sie singen") etwas unbefriedigend. Auch steht dieses Glied für sich völlig allein. H. Gunkel versetzt es daher an den Schluß von V. 9, A. Rembold dagegen ergänzt: „und preisen deinen Namen". Dazu kommt, daß die beiden Teile ungleich sind; denn während der zweite sieben Halbzeilen hat, zählt der erstere neun. Die beiden letzten Stichen von V. 10 erregen aber Anstoß wegen des Gedankens und wegen der zwei beieinander stehenden Formen von כון. Man sucht verschiedene Auswege. R. Kittel und N. Peters streichen das letzte Glied: כי כן תכינה. W. Stärk läßt das vorletzte Glied aus: תכין דגנם. A. Rembold streicht im letzten Glied כי כן und verbindet den Rest mit dem folgenden Vers. Fr. Baethgen bemerkt zu den letzten Worten von V. 10, sie seien auf jeden Fall, möge man sie „wenn du es so zubereitest" oder „denn

so bereitest du es zu" übersetzen, auffallend matt und frostig. Zudem hat man den Eindruck, daß sich hier eine ungehörige Häufung findet. Die schwersten Anstöße des überlieferten Textes, der übrigens, nach den alten Übersetzungen zu schließen, vielleicht noch weitere Störungen erlitten hat, werden beseitigt durch Verbindung des letzten Gliedes von V. 10 mit V. 14 c. Denn dann erhält man folgende Form:

10^{a} Du suchtest das Land heim, tränktest es
und machtest es gar reich.
10^{c} Gottes Bach war Wassers voll:
so bereitetest du sein Getreide.
11^{a} Du benetztest seine Furchen[1],
senktest seine Schollen.
11^{c} Durch Regenschauer lockertest du es,
segnetest sein Gesproß.

12 Du kröntest das Jahr mit deinen Gaben,
denn deine Spuren troffen von Fett.
13 Es troffen die Auen der Trift,
und mit Jubel gürteten sich die Hügel.
14^{a} Die Anger bedeckten sich mit Herden,
und die Täler hüllten sich in Korn.
14^{c} Sie jubelten sich zu und sangen,
10^{e} weil du es so eingerichtet.

Nach meiner Annahme ist das letzte Glied (כי כן תכינה) von seiner Stelle verschlagen und an einem Platze untergebracht worden, an dem sich ähnliche Formen (תכין V. 10 und die weiblichen Suffixe V. 11) vorfanden. Ich vermute, daß (vielleicht infolgedessen) im Anfang von V. 11 eine Verbalform, etwa כוננת oder הכינות ausgefallen ist; durch diese Annahme würde nämlich nicht nur die Versform verbessert, sondern auch die sprachliche Verbindung erleichtert. In V. 10^{d} lese ich mit Symmachus und Syrohexaplaris דגנה statt דגנם. In 10^{e} könnte man statt „weil" auch „daß" lesen.

---

[1] Oder: [Du bereitetest] seine Furchen, benetztest (sie).

Studien zum hebräischen Urmatthäus.

Von Professor Hubert Grimme in Münster i. W.

I. Einleitendes.

Zur Zeit Christi war Palästina ein mehrsprachiges Land, in welchem sich Griechisch, Aramäisch und Hebräisch um den Vorrang stritten. Das Griechisch herrschte in Regierung und Verwaltung des Landes, das Aramäisch diente als Verkehrs- und Umgangssprache der Eingeborenen, die aber, soweit sie jüdisch-orthodox waren, auch noch das Hebräisch pflegten, das als heilige Sprache galt und beim Gebet, Gottesdienst und theologischen Disput vorwiegend verwendet wurde. Man darf wohl annehmen, daß Jesus in der Periode seines öffentlichen Auftretens sich sprachlich nach seiner jedesmaligen Umgebung gerichtet habe und daher mit Familienangehörigen, Jüngern und engeren Landsleuten seine Muttersprache, das galiläische Aramäisch, gesprochen habe, den Rabbinen gegenüber, die sich besonders als Hüter der heiligen Sprache fühlten, zumal bei religiösen Auseinandersetzungen sich des Hebräischen bediente und endlich dort, wo er römischen Amtspersonen gegenüberstand, in ihrer Sprache, dem Griechisch, mit ihnen redete. In gleicher Weise werden auch die Männer, die Jesus sich als Helfer bei der Verkündigung des Evangeliums berufen hatte, in den drei Sprachen des Landes bewandert gewesen sein und sich ihrer ähnlich wie ihr Meister bedient haben, wenigstens so lange, wie ihre Tätigkeit sich auf die Missionierung der Juden Palästinas beschränkte. Als aber die Predigt des Christentums auch auf die Juden der Diaspora und auf die griechisch-römische Heidenwelt übergriff und das Genie eines Paulus aus diesen Elementen eine geschlossene Gemeinschaft formte, die bald das Übergewicht in der jungen Kirche bekam, da wurde das Griechisch für den Verkehr zwischen der kirchlichen Zentrale und den Gemeinden, für das sich entwickelnde kirchliche Schrifttum und schließlich auch für den Gottesdienst zur maßgebenden Sprache.

Freilich, die judenchristlichen Kreise Palästinas, die wie die Juden selbst unter der Wirkung gewaltiger, aus dem Gegensatz von Hellenismus und Semitentum sich entwickelnder Spannungen und Explosionen standen, werden sich der Hellenisierung der äußeren Formen der Kirche nur langsam und widerwillig gefügt haben. Wie sie das Alte Testament vermutlich entweder im Urtexte oder in einem aramäischen Targum lasen, so wird bei ihnen auch die Liturgie, die vom Geiste und vom Wortlaut des Alten Testamentes stark befruchtet wurde, anfangs in semitischer Sprache abgehalten worden sein. Einen Hauptbestandteil derselben machten Lesungen aus der Bibel aus, wobei wohl besonders die Voraussagungen des Erscheinens des Messias hervorgehoben wurden, da auch Jesus solche gern in den Vordergrund seiner Predigt gestellt hatte. An diese alttestamentlichen Voraussagungen nun Hinweise auf ihre Erfüllung in Jesus Christus hinzuzufügen, entsprach ganz der enthusiastischen Geistesverfassung des jungen Christentums. Wir können an der Umformung der jüdischen Oden Salomos zu einer liturgischen Schrift des jungen Christentums ermessen, wie dieses sich alttestamentliches Geistesgut zu eigen machte[1]. Wie hier Episoden aus dem Leben Jesu eingeflochten sind, so werden auch andere Teile der Liturgie aus einer Mischung von alttestamentlichen Texten mit christlichen Einschüben bestanden haben. In dieser Weise könnte man sich den Beginn der Schaffung von Materialien zu einer Lebensgeschichte Jesu denken, deren Zusammenfassung in Evangelienform dann nur noch eine Frage der Zeit war. Welche Evangeliendarstellung den Auftakt zum Evangelienschrifttum gebildet hat, wissen wir nicht; man könnte an das Hebräerevangelium denken, da von ihm kein Verfassername überliefert ist und es somit gewissermaßen als ein Erzeugnis der jüdisch-christlichen Gesamtgemeinde anzusehen wäre. Dazu würde auch passen, daß es in semitischer Sprache abgefaßt war. Wenn es aber nur zu geringer Verbreitung gelangt zu sein scheint und schließlich ganz in Vergessenheit geriet, so könnte das daran gelegen haben, daß es großenteils in ein anderes Evangelium übernommen wäre, das unter dem Namen einer der Säulen der

[1] Ich stütze diese Behauptung mit den Ergebnissen meiner Studie „Die Oden Salomos, syrisch-hebräisch-deutsch“ (Heidelberg 1911).

palästinensischen Kirche, des Apostels Matthäus, ging und damit sich als eine authentische Darstellung der Überlieferungen vom Leben und Wirken Jesu gab. Dieses Evangelium läßt die altchristliche, bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus zurückreichende Tradition ursprünglich in semitischer Sprache abgefaßt gewesen und nachträglich erst ins Griechische übersetzt worden sein. Unsicherheit herrscht bezüglich der Frage, ob die uns vorliegende griechische Textform des Matthäus als Übersetzung oder als Bearbeitung des semitischen Urmatthäus zu gelten habe; das Nächstliegende wäre wohl die Annahme, daß sie sich bis auf die Sprache mit jenem decke. Was nun die Sprache des Urmatthäus anbetrifft, so stehen sich zur Zeit zwei Meinungen gegenüber: die eine nimmt sie als das Aramäisch, die andre als das Hebräisch. Beide Ansichten lassen sich aus der kirchlichen Tradition ableiten, daß Matthäus sein Buch ἑβραΐδι διαλέκτῳ, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς, πατρίῃ γλώσσῃ[1] geschrieben habe. Während die ältere Exegese die Annahme einer hebräischen Abfassung des Evangeliums bevorzugte, ist in der neueren besonders auf die Autorität von Wellhausen und Dalman hin die Hypothese seiner aramäischen Abfassung vorherrschend geworden. Von der Tatsache ausgehend, daß Jesu Muttersprache das Aramäisch war, nimmt man an, die Aufzeichnung der von ihm gehaltenen Reden und dann auch die der sie begleitenden und verbindenden Erzählungstexte könne kaum in einer anderen Sprache als in diesem Aramäisch erfolgt sein. Auch weist man auf mancherlei Wendungen in den synoptischen Evangelien hin, die nur aus aramäischem Sprachgeiste zu verstehen seien, und konstatiert, daß gewisse auffällige Einzelheiten des Textes derselben aus einer Verkennung aramäischer Wendungen entstanden seien.

Daß dieses Beweisverfahren für die Annahme eines aramäischen Urmatthäus vollständig genüge, kann ich nicht zugeben. Wenn es sicher ist, daß die Muttersprache Jesu das galiläische

---

[1] Die Annahme, diese Ausdrücke seien zu übersetzen ‚in aramäischer Sprache‘, ist schon deshalb bedenklich, weil überall, wo im AT der Ausdruck ארמית ‚in aramäischer Sprache‘ vorkommt, LXX dafür Συριαστί (Hieron.: Syriace, Syra lingua, Syro sermone) und nicht etwa Ἑβραιστί sagt.

Aramäisch war, so ist doch diese — wie oben bemerkt ist — kaum die einzige Sprache gewesen, deren sich Jesus in Lehre und Verkehr bedient hat. Auch würde sich das galiläische Aramäisch als Mittel der schriftlichen Verbreitung des von ihm Gesagten und Gewirkten wenig geeignet haben, da es nur ein Provinzialdialekt war, nicht die Bedeutung einer Schriftsprache hatte und schwerlich zu einer solchen durch ein darin geschriebenes Matthäusevangelium geworden wäre. Läßt man aber dieses Evangelium in einem dialektfreien Aramäisch abgefaßt gewesen sein, so ist es sehr zweifelhaft, ob von einem solchen im ersten Jahrhundert nach Christus überhaupt die Rede sein konnte und ob für Palästina damals überhaupt eine aramäische Schriftsprache existierte. Ein aramäisch abgefaßtes Evangelium hätte darum höchstens den Charakter einer privaten Aufzeichnung haben können, nicht aber den eines für weite Verbreitung bei Juden und Judenchristen bestimmten Schriftwerkes.

Weiter wird niemand bestreiten, daß das Griechisch der Synoptiker, vor allem das des Matthäus und Markus, semitisch gefärbt ist und manches enthält, was nur vom Aramäischen und Hebräischen her verständlich wird. Daraus könnte man, wie Schlatter es in seinem Matthäuskommentar getan hat, schließen, eine solche semitische Färbung sei Eigentümlichkeit des zur Zeit Christi gesprochenen Griechisch gewesen, und man brauche nicht unbedingt an eine aramäische Vorlage der Synoptiker und ganz besonders des Matthäus zu appellieren. Weist man aber auf gewisse Einzelstellen hin, die als fehlerhafte Übersetzungen von aramäischen Phrasen bezeichnet werden, so sollte man beachten, daß auch das Neuhebräisch der Zeit Christi manche Entlehnungen aus dem Aramäischen enthält, ohne dabei seinen hebräischen Charakter zu verlieren. Man könnte deshalb in den als Aramaismen gedeuteten Evangelienstellen meist ebenso gut Hebraismen sehen. Endlich sind die auffälligen Synoptikerstellen, die man durch Mißverständnis einer aramäischen Vorlage entstanden sein läßt, fast alle bei Markus und Lukas, nicht aber bei Matthäus zu finden. Die semitischen Vorlagen von Markus und Lukas zu untersuchen ist aber eine wesentlich andere Aufgabe als die Feststellung des Sprachcharakters des Matthäus.

Nach dem Stande der heutigen Forschung möchte ich daher die Frage, ob dieser Sprachcharakter aramäisch oder hebräisch gewesen sei, als noch ungeklärt bezeichnen; andererseits drängt sich aber die Notwendigkeit auf, zu einer Entscheidung zu kommen — womöglich an Hand von neuen kritischen Verfahren.

Ein Weg, der zwar schon gelegentlich beschritten ist, aber nie weit genug begangen ist, dürfte nun folgender sein. Der griechische Matthäustext zeigt auffällig viele Stellen, die keinen eindeutig klaren Sinn ergeben, weshalb man solche in der Übersetzung vielfach nicht wörtlich, sondern mehr oder weniger paraphrasiert wiedergibt. Es erübrigt sich hier, Einzelbeispiele dafür anzuführen, da von solchen später genügend viel die Rede sein wird. Nun ist zu fragen, woher solche Unklarheiten entstanden sein könnten. Diejenigen, welche in den Reden Jesu auftreten, auf Jesus selbst zurückzuführen, wäre absurd: hat er zu seinen Jüngern auch öfters ἐν σκοτίᾳ geredet, so pflegte er ihnen Dunkelheiten, wenn sie sie nicht verstanden, selbst aufzuklären. Wird man sie deshalb dem Autor des Matthäusevangeliums zur Last legen? Auch das ist kaum anzunehmen bei einem Schriftsteller, dessen Stil von ausgesprochener Schlichtheit ist, und welchen keine Rednerschule zum Schriftsteller gemacht hat, sondern die Begeisterung für den Gegenstand seiner Darstellung. So bleibt nur übrig, für das, was uns an Unklarheiten im griechischen Matthäustexte aufstößt, denjenigen verantwortlich zu machen, von dem die griechische Form des ursprünglich semitischen Evangeliums herrührt. Wir Modernen sind gewohnt, an einen Übersetzer hohe Anforderungen zu stellen, da sich das Übersetzen in den letzten 100 Jahren zu einer besonderen Kunst herausgebildet hat. Im Altertume stand man einem Übersetzer nicht so kritisch gegenüber und verzieh, wenn eine Übersetzung sich mit dem Originale nicht ganz deckte oder auch, wenn mehrere Übersetzer aus der gleichen Vorlage Ungleiches herauslasen, was nach Papias' Zeugnis auch bei den griechischen Übersetzern des semitischen Matthäustextes der Fall gewesen ist. Diese Übersetzer sahen sich aber auch Schwierigkeiten gegenüber, vor denen selbst ein neuerer Übersetzer vielfach ratlos gestanden hätte. Es galt einen Text wiederzugeben, der nur mit Konsonanten geschrieben war,

worunter auch solche waren, die — wie Daleth und Resch oder Waw und Jod — leicht miteinander verwechselt werden konnten. Die Vokale mußten fast alle aus dem Satzzusammenhange erschlossen werden. Bei erzählenden Textstücken war solches Erschließen eine durch Übung leicht erreichbare Sache; bei Reden aber, die wie diejenigen Jesu meist in spruchartiger Kürze gehalten waren und Gedanken von hoher Eigenart in sich bargen, lag die Gefahr oft nahe, sie mißzuverstehen. Kam ein solcher Übersetzer mit der Wortlesung auch zurecht, dann konnte ihm doch die Deutung des Gelesenen noch mißlingen, da das Semitisch, zumal das Neuhebräisch, eine große Zahl von homonymen Worten aufweist, die neben der gewöhnlichen Bedeutung noch eine übertragene haben. Weiter hat man sich vorzustellen, daß der Übersetzer oft nicht selber seine Vorlage las, sondern sie sich von einem anderen vorlesen ließ; dann stellte sich die Gefahr des Verhörens ein, zumal bei den Laryngalbuchstaben, die im galiläischen Munde fast alle gleich gesprochen wurden. Erwägt man nun diese von so verschiedener Seite her dem Übersetzer eines semitischen Matthäustextes sich entgegenstellenden Schwierigkeiten, dann wird man es kaum auffällig finden, wenn er ihrer öfters nicht Herr geworden ist; und man wird dazu neigen, solche Stellen unseres griechischen Matthäus, die mit der Makel der Unverständlichkeit behaftet sind, niemand anders als dem Übersetzer zur Last zu legen.

Was nun der Übersetzer bei der Übertragung des semitischen Matthäus ins Griechische verfehlt hat, das sollten wir auf dem Wege einer Rückübersetzung des griechischen Matthäus ins Semitische zu korrigieren versuchen. Das ist der Weg, welchen die Forschung einmal energisch beschreiten müßte. Eine Rückübersetzung des griechischen Matthäus müßte aber wesentlich anders aussehen als z. B. die von Fr. Delitzsch oder von Salkinson-Ginsburg im Rahmen ihrer Übersetzung des Neuen Testamentes gelieferten. Zunächst deshalb, weil sich diese Übersetzer nicht Rechenschaft darüber abgelegt haben, wo der Matthäustext inhaltlich zu beanstanden wäre; weiter aber, weil sie ihn in eine hebräische Form bringen wollten, die sich eng an die Sprache des Alten Testamentes anlehnt. Aber ein solches klassisches Hebräisch wurde zur Zeit Christi in Prosa-

darstellungen überhaupt nicht mehr verwendet. Wenn Matthäus sein Evangelium hebräisch abgefaßt hat, dann kann es nur in neuhebräischer Sprache geschehen sein, und eine solche Sprachform bei der Rückübersetzung herauszubekommen müßte angestrebt werden. Zwar liegt in der mittelalterlichen Übersetzung des Matthäusevangeliums aus der Feder des Juden Schemṭob (Schaprut) etwas vor, was den genannten Forderungen zu entsprechen scheint; dafür erfüllt sie aber nicht die weitere Forderung, wörtlich zu sein, die für unsere Forschung unerläßlich ist.

Es ist also bei einer Rückübersetzung des griechischen Matthäus ins Hebräische, wie ich es als Mittel zu Aufdeckung von Textfehlern des ersteren mir vorstelle, folgendes ins Auge zu fassen:

1. Man muß davon ausgehen, daß Matthäus, wenn er sein Evangelium hebräisch verfaßte, das Hebräisch seiner Zeit schrieb;

2. Man hat damit zu rechnen, daß in diesem Hebräisch viele Worte in anderer Bedeutung verwendet werden, als im Althebräisch;

3. Es ist zu beachten, daß dem Übersetzer ein unvokalisierter Text vorlag, aus welchem man u. U. verschiedenerlei herauslesen konnte;

4. In einem solchen Texte konnten manche Konsonanten beim Lesen mit dem Auge verwechselt und beim Vorlesen verhört werden.

Eine Rückübersetzung, welche unter Beachtung solcher Fehlerquellen angefertigt wird, muß natürlich auch in Fühlung stehen mit der inneren Textkritik und die in Frage stehenden Stellen mit den Fassungen vergleichen, wie sie in den anderen Synoptikern vorkommen. Denn auch für diese können semitische Evangelienquellen irgendwie in Frage kommen, sodaß Mängel, die aus griechischer Übertragung aus dem Semitischen herrühren, auch bei ihnen zu erwarten wären.

Das von mir vorgeschlagene Verfahren, um an Hand der Unklarheiten, die dem griechischen Matthäus anhaften, zur Gewinnung seiner hebräischen Urform zu gelangen, ist etwas, was zwischen Konjekturalkritik und einer mit Variantenvergleichung arbeitenden Textkritik die Mitte hält. Die Konjekturen wären

dabei keineswegs bloße Phantasiegebilde, und die Varianten nicht Lesarten von greifbaren Handschriften, sondern solche eines erst rekonstruierten Codex Hebraicus. Gewiß haftet den Ergebnissen solcher Textkritik zunächst ein hypothetischer Charakter an, und gegen manche Einzelfälle würde leicht dieser oder jener Einwand sich erheben lassen. Aber wenn dieses Verfahren auf eine große Zahl von Stellen angewendet worden ist und dazu geführt hat, mancherlei Dunkeles in helle Begrifflichkeit umzusetzen, dann wird sich das, was ursprünglich nur Arbeitshypothese war, als ein brauchbares kritisches Verfahren herausstellen, und es kann der Begriff eines hebräischen Urmatthäus zur Realität werden. Wer dann noch weiterhin die Hypothese eines aramäischen Urmatthäus verficht, dem würde die Pflicht erwachsen, mit den Mitteln, wie ich sie für die Gewinnung eines hebräischen Matthäustextes benutze, seinerseits einen aramäischen nachzuweisen und dabei mehr oder bessere Resultate der Heilung anstößiger Stellen des griechischen Matthäus zu erzielen, als mit ihrer Zurückführung auf das Hebräische zu erlangen sind.

Nicht selten wird man beim Rückübersetzen auf Stellen stoßen, die wegen der nahen Verwandtschaft von Hebräisch und Aramäisch sowohl von der einen wie von der andern Sprache her zu heilen sind. Solche Stellen scheiden natürlich für die Feststellung der Sprache des Urmatthäus aus.

Um die Tragfähigkeit meiner Methode zur Erforschung der Vorlage unseres Matthäustextes voll zu erproben, bedürfte es ihrer Anwendung auf diesen Text in seinem ganzen Umfange. Diese Arbeit zu leisten muß ich der Zukunft überlassen, und es steht dahin, ob ich selber sie noch werde leisten können. Mir genügt es vorderhand, an einer größeren Zahl von Stellen des Matthäustextes zu zeigen, wie ihre Mängel zu beheben sind; und zwar möchte ich solche Stellen bevorzugen, die sich in Reden Jesu finden, weil hier für den Übersetzer die größten Schwierigkeiten bestanden. Da es auch von Bedeutung ist zu wissen, in welchem Umfange der Matthäustext Schäden zeigt, welche mit meinem Verfahren behoben werden können, so möchte ich zunächst eine zusammenhängende Rede Jesu behandeln, und zwar seine Ansprache an die Apostel bei Beginn ihrer Missionstätigkeit (Matth. 10, 5a—12). Im Anschluß daran

soll eine Anzahl von Einzelstellen des Evangeliums besprochen werden, deren Rückübersetzung ins Hebräische Ergebnisse von besonderer Wichtigkeit für die Exegese zutage fördert. Die Wiederkehr mancher der behandelten Stellen bei Markus und Lukas wird Gelegenheit bieten, deren Fassungen mit dem Text des Matthäus zu vergleichen; doch verzichte ich absichtlich darauf, dabei die Frage nach der Priorität innerhalb der Synoptiker anzuschneiden. Wenn ich unsern Matthäustext für das Werk eines Übersetzers nehme, dann muß ich ihn anders behandeln als den Markustext, für dessen Griechisch Markus persönlich haftet, oder den des Lukas, dem der Charakter einer Kompilation aus verschiedenen früheren, sprachlich nicht mehr genau zu bestimmenden Quellenschriften anhaftet. Dieser Unterschied verbietet mir, einen voreiligen Entscheid darüber zu treffen, wem von ihnen die absolute Ursprünglichkeit zukomme. Eine solche Frage wäre m. E. erst aufzuwerfen, wenn der hebräische Urmatthäus mittels der von mir vorgeschlagenen Untersuchung greifbar geworden wäre.

II. Mutmaßliche Übersetzungsfehler in der Missionsanweisung Christi (10, 5a—42).

V. 5a. Εἰς ὁδὸν τῶν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· Die präpositionalen Verbindungen εἰς ὁδὸν τῶν ἐθνῶν und εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν erfahren bei den Exegeten mehrfach voneinander abweichende Übersetzungen. Klostermann und andere Neuere geben sie wieder durch: „(Geht nicht) den Weg zu den Heiden (und betretet) keine (= nicht eine) Stadt der Samaritaner!“ Diese Übersetzung ist grammatisch zu beanstanden, weil sie zwei offenbar gleich gebaute Genetivverbindungen differenziert, indem die erste so behandelt wird, als wenn εἰς ὁδὸν κτλ. für εἰς τὴν ὁδὸν κτλ. (auf den Weg der . . .) stände, was einer semitischen Status-Constructus-Verbindung entspräche, während die zweite εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν für eine Genitivverbindung mit indeterminiertem Nomen Regens genommen wird, dessen Wiedergabe die Setzung des unbestimmten Artikels vor „Stadt“ erfordert, was dem Wesen eines

semitischen Status-Constructus-Verhältnisses zuwider ist. Wollte man diese Ungleichheit tilgen und entweder übersetzen: ,,(Geht nicht) auf einen Weg zu den Heiden (und betretet nicht) eine Stadt der Samaritaner", oder aber: ,,(Geht nicht) den Weg zu den Heiden (und betretet nicht) die Stadt der Samaritaner" — was nach dem Griechisch des Matthäus möglich wäre —, dann würden sich inhaltliche Schwierigkeiten einstellen. Sowohl ,,ein Weg zu den Heiden" wie auch ,,die Stadt der Samaritaner" wären zu beanstanden. Sodann wäre einzuwenden, daß im Ausdruck ,,Weg zu den Heiden" ein Genitiv der Richtung vorliege, dagegen bei ,,Stadt der Samaritaner" ein solcher des Besitzers, was die Verschiedenheit der beiden präpositionalen Verbindungen noch größer macht.

M. E. finden sich in dem Verse zwei Übersetzungsfehler. Den ersten sehe ich in εἰς ὁδόν. Im hebräischen Urmatthäus wird der Vers wohl begonnen haben mit דֶּרֶךְ, einer im Alt- wie Neuhebräischen gebräuchlichen Präposition ,,in Richtung von". Diese hat der Übersetzer für das Nomen ,,Weg" genommen, was ihn veranlaßte, das bei folgendem εἰς πόλιν textlich gegebene Wörtchen εἰς davorzusetzen. Mit dem Gebot ,,Geht nicht in der Richtung zu den Heiden" wies Jesus seine Jünger an, die ihnen naheliegende phönizische Grenze nicht zu überschreiten (welcher Verbalausdruck in ἀπέρχεσθαι liegen dürfte, vgl. Matth. 8, 18 ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν). Das zeigt auch der Umstand, daß Jesus gegenüber dem phönizischen Weibe die Worte gebraucht, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gekommen sei (Matth. 15, 24). Den zweiten Übersetzungsfehler sehe ich in dem Worte πόλιν. Hier wird der Urmatthäus das Wort מְדִינָה gehabt haben, welches außer ,,Stadt" auch noch ,,Landschaft" bedeutet. In letzterer Bedeutung wird es hier zu nehmen sein. Es sollte nach Jesu Befehl auch das ganze samaritanische Land zunächst von der Missionierung ausgeschlossen bleiben.

Da auch im Aramäischen מְדִינְתָּ sowohl ,,Stadt" wie ,,Land" bedeuten kann, so ist aus der Rückübersetzung unseres πόλιν wohl auf eine semitische Vorlage zu schließen, die aber nicht unbedingt hebräisch gewesen sein müßte.

Der Vers mag somit ursprünglich gelautet haben:

דֶּרֶךְ הַגּוֹיִם אַל־תַּעַבְרוּ וְאֶל־מְדִינַת הַכּוּתִים אַל־תָּבֹאוּ

,,Geht nicht hinüber in Richtung der Heiden und betretet nicht die Landschaft der Samaritaner!"

V. 9. f. Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

Die beiden Sätze Μὴ κτήσησθε κτλ. und ἄξιος γὰρ κτλ. stehen zueinander in innerem Zusammenhang, wie das γὰρ deutlich macht. Dann erwartete man aber statt des Ausdruckes τροφῆς, der nur ,,Nahrung" bedeuten kann, einen anderen, welcher die vorgenannte Ausrüstung für die Reise, in welcher die Nahrung überhaupt nicht vorkommt, umfassen müßte. Das führt mich dazu, in τῆς τροφῆς einen Übersetzerfehler zu sehen und als hebräische Vorlage ein Wort anzunehmen, das sowohl ,,Nahrung" wie ,,Ausrüstung" bedeuten konnte. Ein solches wäre פַּרְנָסָה. Jesus nimmt seine Sendboten als ,,Arbeiter" (פּוֹעֲלִים), denen die in V. 9 genannten Gegenstände für ihre Missionsarbeit nötig wären. Die Anschaffung oder Ergänzung derselben soll aber nicht ihre Sorge sein; sie liege vielmehr denjenigen ob, für die sie arbeiteten. Man wird deshalb κτήσησθε nicht sowohl im Sinne von ,,sich erwerben" nehmen, als vielmehr in dem von ,,sich zulegen" und in diesem Worte etwas wie einen Notbehelf des Übersetzers sehen, der sich einem hebräischen Worte gegenübersah, das ihm nicht ganz klar war. Welches dieses Wort war, läßt sich bei Vergleichung der Fassungen unseres Spruches, wie sie Lukas und Markus geben, ausmachen. Diese beiden sagen auffälligerweise dafür αἴρειν ,,aufheben, aufnehmen" (vgl. Luk. 7, 3 μηδὲν αἴρετε . . ., Mark. 6, 8 . . . ἵνα μηδὲν αἴρωσιν). Im Urtexte des Matthäus wird hiernach ein Verb gestanden haben, das sowohl ,,sich zulegen" wie ,,aufnehmen" bedeuten konnte. Ein solches war neuhebr. נָשָׂא, das im Gegensatz zu althebr. נָשָׂא außer ,,aufheben" auch noch ,,kaufen" bedeuten konnte und in letzterem Sinne den Gegensatz zu נָתַן ,,verkaufen" bildete. Das im Matthäustexte stehende Verb κτᾶσθαι läßt in Verbindung mit dem Nachsatze ,,denn der Arbeiter ist der Ausrüstung wert" den in der Vorlage beabsichtigten Sinn noch einigermaßen er-

kennen; bei dem Verb αἴρειν und der Auslassung des Nachsatzes ist das nicht mehr der Fall. So sahen sich Markus und Lukas veranlaßt, die Zahl der Ausrüstungsgegenstände in erlaubte und unerlaubte zu teilen. Unter die ersteren fielen bei Markus der Wanderstab, die Sandalen und ein Rock, bei Lukas aber nur der eine Rock.

Unser Vers mag im Urtexte also gelautet haben:

אַל־תִּשְׂאוּ זָהָב וּלֹא כֶּסֶף וְלֹא מָעִין לַחֲגוֹרֹתֵיכֶם וְלֹא תַרְמִיל לַדֶּרֶךְ וְלֹא
שְׁתֵּי כֻתֳּנוֹת וְלֹא סַנְדָּלִים וּלֹא מַקֵּל כִּי יִזְכֶּה הַפּוֹעֵל אֶת־פַּרְנָסָתוֹ

„Legt euch nicht Gold zu noch Silber noch Kupfer für eure Gürtel noch einen Ranzen für den Weg noch zwei Röcke noch Sandalen noch einen Wanderstab; denn der Arbeiter ist seiner Ausrüstung wert."

V. 12 f. Εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν· καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.

ἀσπάζεσθαι ist der griechische Ausdruck für jede Art von Gruß und sagt nichts über den Inhalt des Grußes selbst aus, weshalb es sowohl zur Bewillkommnung wie beim Abschiednehmen gebraucht wird. Nun wird aber unser Vers nur verständlich, wenn er sich von vornherein als Friedensgruß zu erkennen gibt; denn gleich darauf heißt es, „der Friede" (ἡ εἰρήνη), der von den Boten mündlich dem Hause angewünscht wird, sei eine Segensgabe, die entweder dem Hause verbleibe oder von ihm weiche, um auf den Grüßenden zurückzugehen. So ergibt sich die Folgerung, daß im Urtext ein Ausdruck für „Grüßen" gestanden habe, der zugleich den Begriff „Segen" enthielt. Ein solcher ist nun der hebr. Ausdruck für „Grüßen" שָׁאַל בְּשָׁלוֹם, eigentlich „Frieden erbitten", wobei ein Friede gemeint ist, wie ihn Gott verleiht. Daß dem Juden der Gruß im Grunde etwas Religiöses war, wird durch Mischna, Berachot IX, 5 d bezeugt, wo es heißt: „Man bestimmte, daß jeder dem Nächsten seinen Gruß mit Gott entbiete", d. h. wohl, in einer auf Gott gerichteten Gesinnung. Hierzu steht das zweimalige εἰρήνη ὑμῶν nicht im Gegensatz; denn durch ὑμῶν wird nicht das Wesen des Friedens, sondern nur sein Aussprechen als etwas Menschliches bezeichnet. Die Auffassung von ἀσπάζεσθαι als Wiedergabe von

שְׁאַל בִּשְׁלוֹם wird durch Lukas 10, 5 bestätigt, wo dafür der Ausdruck λέγετε εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ steht. Die Bezeichnung des Hauses als ἀξία ist nicht ganz klar. Vermutlich geht sie nicht auf die Würdigkeit des Hauses, den Friedensgruß zu empfangen, sondern auf die Gerechtigkeit oder Frömmigkeit der Hausbewohner, so daß sie die griechische Wiedergabe von hebr. זוֹכֶה wäre[1].

Die Urform von V. 12 f. mag somit gelautet haben:

בְּבוֹאֲכֶם בַּבַּיִת שַׁאֲלוּהוּ בְשָׁלוֹם וְאִם הַבַּיִת זֶה זוֹכֶה יָבוֹא עָלָיו שְׁלוֹמְכֶם
וְאִם לֹא־יִזְכֶּה שְׁלוֹמְכֶם אֲלֵיכֶם יָשׁוּב

,,Beim Eintritt in das Haus wünscht ihm Frieden; und wenn das Haus seiner würdig ist, so soll euer Friedensgruß auf dasselbe kommen; wenn es aber nicht würdig ist, so soll sich euer Friedensgruß auf euch zurückwenden."

V. 14. καὶ ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν.

Das den Vordersatz einleitende Pronomen ,,der, wer" wird im Nachsatz nicht wieder aufgenommen. Hier tritt als neues Subjekt ein ,,ihr" ein, wodurch ein anakoluthisches Satzgefüge entsteht. Dieses könnte ertragen werden, wenn es nicht ein Mittel gäbe, einen korrekten Satzbau herzustellen. Im hebr. Urtext wird der Satz mit שֶׁ begonnen haben. In ihm sah der Übersetzer das Relativpronomen ,,der, welcher", ohne sich bewußt zu werden, daß in dieser Bedeutung das Neuhebräische dafür gewöhnlich מִי־שֶׁ gebraucht. Er übersah die Möglichkeit, daß שֶׁ auch die Einleitungspartikel eines Bedingungssatzes sein könnte und daß bei Annahme dieses Sinnes V. 14 sich enger an V. 13 anschließen würde und weiter ein Anakoluth vermieden würde. Nimmt man שֶׁ im Sinne von ,,wenn", dann wirkt das οἰκία von V. 13 auf V. 14 a nach. Da vom Hören des Hauses die Rede ist, wird Haus soviel wie Hausbewohner sein. Unsere Vermutung bezüglich des Satzanfanges von V. 14 wird auch dadurch bestätigt, daß derselbe Spruch bei Mark. 6, 11 beginnt:

---

[1] Ähnlich ist ἄξιος zu erklären in dem Ausdrucke ἀξίῳ τέκνῳ einer bei Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom I, S. 461 veröffentlichten Grabinschrift.

καὶ ὃς δὲ τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς. — Der Deutlichkeit halber ist im Nachsatze der zu ergänzende Begriff ,,Haus" durch ἔξω τῆς οἰκίας wiederholt und zugleich durch ἢ τῆς πόλεως erweitert.

Als Urtext für V. 14 nehme ich:

וְשֶׁלֹּא קִבֵּל אֶתְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֶת־דִּבְרֵיכֶם צְאוּ מִתּוֹךְ הַבַּיִת הַלָּז אוֹ הָעִיר
הַלֵּזוּ וְנַעֲרוּ הָאָבָק שֶׁרַגְלֵיכֶם

,,Und wenn es (— das Haus —) euch nicht aufgenommen hat und eure Worte nicht gehört hat, dann geht heraus aus dem Hause oder aus solcher Stadt und schüttelt den Staub eurer Füße ab."

V. 18. καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

Man übersetzt hier μαρτύριον immer mit ,,Zeugnis" und bleibt dann im ungewissen darüber, wer Zeugnis abgeben solle und worauf sich das Zeugnis beziehe. Ich glaube jedoch, μαρτύριον hat hier einen ganz anderen Sinn als ,,Zeugnis". Es ist die griechische Übersetzung von hebr. עֵדוּת oder auch von תְּעוּדָה. Für letzteres Wort ergibt sich aus Ruth 4, 7, wo von der Chaliṣa gesagt wird וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל, die Bedeutung von ,,offizielle Kundgebung, Brauch". Auch עֵדוּת hat dieselbe Bedeutung gemäß Jes. Sir. 26, 20: ,,(o Gott) gib eine Kundgebung (עֵדוּת) für deine Diener von alters her!"; und wenn עֵדוּת oft für das mosaische Gesetz, speziell für das der 10 Gebote steht, so geht auch dieses wohl auf die Bedeutung ,,offizielle Kundgebung" zurück. Demgemäß nehme ich εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν für die Wiedergabe eines hebr. לָהֶם וְלַגּוֹיִם עֵדוּת, welches bedeuten wird: ,,(ihr werdet vor Statthalter und Könige geführt werden um meinetwillen,) als eine offizielle Kundgebung für sie und die Heiden", d. h. es wird von ihnen und den Heiden eine offizielle Sache daraus gemacht werden. Eine innere Verbindung von ,,um meinetwillen" mit εἰς μαρτύριον κτλ. herzustellen und anzunehmen, die Vorführung vor die Richter sei eine Kundgebung des Vorgeführten für Jesus, ist unangebracht schon wegen Matth. 8, 4, wo dem geheilten Aussätzigen gesagt wird: ,,(Geh! Zeige dich den Priestern und spende die Abgaben, die Moses vorgeschrieben hat) εἰς μαρτύριον αὐτοῖς", ,,als eine offizielle Kundgebung für sie", d. h. so daß die offizielle Form

den Priestern gegenüber gewahrt bleibt. Hier eine Kundgebung für Jesus anzunehmen, hieße der Stelle Gewalt antun. Dasselbe gilt für Mark. 6, 11: ,,(Schüttelt den Staub, der unter euren Füßen ist, ab) εἰς μαρτύριον αὐτοῖς", ,,zu einer offiziellen Kundgebung für sie", d. h. so daß es eure offizielle Abkehr ihnen gegenüber bedeutet. Wenn Luk. 9, 5 hier εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς hat, so legt er hinein, daß die offizielle Abkehr gegen das ungläubige Haus gerichtet sei. Auch in 21, 13 modelt Lukas vermutlich ein in seiner Vorlage vorhandenes εἰς μαρτύριον αὐτοῖς etwas um, indem er daraus den Satz macht: ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον, ,,es wird für euch eine offizielle Kundgebung werden".

Unsere Auffassung von εἰς μαρτύριον macht auch Matth. 24, 14 verständlicher. Wenn es hier heißt: ,,Und es wird dieses Evangelium des Gottesreiches verkündet werden auf der ganzen Erde εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, so soll damit gesagt sein, daß es sich um einen offiziellen, auf alle Heiden bezüglichen Akt handele. V. 18 wird also im Urtext gelautet haben:

וְלִפְנֵי הֶגְמוֹנִים וּמְלָכִים תּוּבָלוּ בַּעֲבוּרִי לְעֵדוּת לָהֶם וְלַגּוֹיִם

,,Und vor Statthalter und Könige werdet ihr um meinetwillen geführt werden, zu einer amtlichen Kundgebung für sie und die Heiden."

V. 26. μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς· οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.

Der Ausspruch οὐδὲν γάρ ἐστιν κτλ. ist mit dem vorhergehenden Satz μὴ οὖν κτλ. eng verbunden, wie sein γάρ beweist. Von einer inneren Verbindung der beiden Sätze ist aber nichts zu merken, wenn man die griechischen Worte in üblicher Weise übersetzt: ,,Es ist nichts verhüllt, das nicht enthüllt werden wird, und es ist nichts verborgen, was nicht erkannt werden wird." Eine solche Begründung des Trostwortes ,,Fürchtet euch nicht vor ihnen" leuchtet nun wenig ein, weshalb z. B. Klostermann bemerkt: ,,Der hier von Matthäus hergestellte Zusammenhang bleibt schwierig." So wird man den begründenden Satz einmal näher auf seine einzelnen Ausdrücke prüfen müssen. Er findet sich ähnlich bei Mark. 4, 22 und Luk. 8, 17 wieder als Nachwort zu dem Gleichnis vom Säemann, von welchem Jesus (Matth. 13, 11 ff) sagt, daß er in ihm die Geheim-

nisse des Himmelreiches für das Volk verhülle. Das gibt uns eine Handhabe dafür, daß unter κεκαλυμμένον und κρυπτόν Lehren zu verstehen seien, die von Jesus in Gleichnisform vorgetragen waren, aber von seinen Jüngern ohne solche Verhüllung gepredigt werden sollen. Vielleicht deutet darauf auch V. 27: ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί, indem hier unter „Dunkelheit" die Gleichnisform der Lehre Jesu zu verstehen wäre, die von den Jüngern in „Licht" umgesetzt werden solle, um sie dem Volke verständlich zu machen. Dann wäre vielleicht das ἐν vor „Dunkelheit" und „Licht" aus hebr. ב essentiae entstanden, das der griechische Übersetzer nicht erkannt hätte, und man hätte zu übersetzen: „Was ich euch als Dunkelheit sage, das saget weiter als Licht."

Nun handelt es sich darum, den Mittelsatz so zu verstehen, daß er sowohl den vorhergehenden Satz begründet, wie auch zu dem von uns für den Nachsatz vermuteten Sinn paßt. Das ist möglich, wenn man κεκαλυμμένον und κρυπτόν nicht als Perfektpartizipien („verhüllt", „verborgen") nimmt, sondern als Gerundiva im Sinne von „etwas zu Verhüllendes" und „etwas zu Verbergendes", was naheliegt bei der Annahme, sie gingen auf hebr. מְכֻסֶּה und נִסְתָּר zurück; denn diese Partizipien können ebenso gut perfektisch wie gerundivisch übersetzt werden (vgl. Albrecht, Neuhebr. Gramm. § 107 m). Mit einem Gerundivum „es ist nichts (mehr in Gleichnisform) zu verhüllen" usw. läßt sich nun gut begründen, daß der Prediger sich nicht fürchten solle: das klare Wort der Wahrheit wird ihm helfen.

Das Verfehlen der Gerundivbedeutung der beiden Partizipien hat den Übersetzer veranlaßt, einen weiteren Fehler zu machen, der in dem zweimaligen ὃ liegt. Dieses Wort wird im Hebräischen שֶׁ gelautet haben. Nimmt man es in Relativbedeutung, dann kommt der hinter dem Gerundivum unmögliche Sinn heraus: „Nichts ist mehr zu verhüllen, was nicht enthüllt werden wird." Nimmt man es aber als die Konjunktion „so daß" (Albrecht § 25, 10), so bekommen die beiden Nachsätze einen einwandfreien Sinn, nämlich „so daß (— in Absicht daß —) es nicht enthüllt werden solle" und „so daß es nicht verstanden werden solle".

Mit meiner Auffassung von κεκαλυμμένον und κρυπτόν läßt sich auch die Erweiterung und Veränderung des Spruches

bei Lukas (12, 3) erklären, wo es heißt: ἀνθ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. Der Anfang ἀνθ' ὧν „deshalb" zeigt, daß Lukas die Zusammengehörigkeit von Vers 2 und 3 verstanden hat; indem er dann im Geiste den beiden Gerundiven die richtige Ergänzung „von euch" gab, neigte er dazu, auch das ἐν τῇ σκοτίᾳ εἰπεῖν mit der Lehrtätigkeit der Jünger in Zusammenhang zu bringen und als eine Erklärung des von ihnen nicht mehr zu Verbergenden und zu Verhüllenden zu nehmen. Die unrichtige Übertragung des Ausdrucks ἐν τῇ σκοτίᾳ εἰπεῖν von Jesus auf die Jünger beruht aber letzten Endes auf der Mißkennung des hebräischen בְּ essentiae und seiner Übertragung mit griechischem ἐν „in".

Als hebr. Vorlage des Verses könnte deshalb etwa folgendes gelten:

אַל־תִּירְאוּ אוֹתָם כִּי אֵין מְכֻסֶּה שֶׁלֹּא יִגָּלֶה וְאֵין נִסְתָּר שֶׁלֹּא יִוָּדֵעַ
מָה־שֶׁאֲנִי מְדַבֵּר בְּחֹשֶׁךְ דַּבְּרוּ בְאוֹר

„Fürchtet euch nicht vor ihnen; denn nichts ist zu verhüllen, in Absicht, daß es nicht enthüllt werden solle, und nichts ist zu verbergen, in Absicht, daß es nicht gekannt werden solle. Was ich euch dunkel sage, das sollt ihr deutlich sagen."

V. 29—31. οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.

Diese drei Verse sollen die tröstliche Gewißheit geben, daß die Sendboten Jesu nichts für sich zu fürchten hätten. Das wird begründet einmal durch den Hinweis auf das Verhältnis Gottes zu allen seinen Geschöpfen, seien sie auch so unbedeutend wie die Sperlinge, und weiter mit demjenigen auf das Wissen Gottes, das sich sogar auf das Geringfügigste, wie z. B. die Haare des menschlichen Hauptes, erstrecke. In Kap. 6, 6 war schon einmal ausgeführt, daß auch die Vögel des Himmels unter der nährenden Fürsorge Gottes ständen, weshalb die Menschen mit der gleichen Fürsorge sicher zu rechnen hätten; und damit deckt sich die Fassung, in der unser Vers bei Lukas (12, 6 f) auftritt, wo gesagt wird, daß kein Sperling von Gott vergessen sei. Solche Bedeutung läßt sich aus der griechischen Fassung des

Verses bei Matthäus nicht herauslesen; vielmehr deutet man allgemein den Spruch — unter Hinweis auf Amos 3, 5 — dahin, daß ohne Zutun Gottes selbst kein Sperling in die Stricke des Vogelstellers falle, wobei also nicht von einer göttlichen Fürsorge für die Geschöpfe die Rede sein kann, sondern nur von seiner in allen ihren Geschicken sich kundgebenden Macht. Diese inhaltliche Verschiedenheit zwischen Matthäus 6, 26 und Lukas 12, 6 muß befremden und kann den Verdacht erwecken, als habe der griechische Übersetzer sich in der Wiedergabe seiner Vorlage vergriffen. In dieser wird πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ein einziger verbaler Begriff gewesen sein, da bei Lukas der Zusatz ἐπὶ τὴν γῆν sich nicht findet, und zwar wohl: „er senkt sich hinab (aus der Luft auf die Erde)“. Hierfür käme als hebr. Ausdruck ein יִשְׁתַּפֵּךְ in Betracht, das in der Aussprache leicht mit יִשְׁתַּכַּח „er wird vergessen“ verwechselt werden konnte. Es wird hiernach der Übesetzer den Ausdruck des Urmatthäus יִשְׁתַּפֵּךְ wohl mißverstanden, ein anderer Übersetzer aber, dem Lukas folgte, ihn verhört oder verlesen haben.

Zur Einschärfung des Gedankens, daß kein Grund zum Fürchten für die Sendboten vorhanden sei, wird weiter gesagt: ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. Nach der üblichen Annahme wäre ὑμῶν entweder mit τρίχες oder mit κεφαλῆς zu verbinden. Aber dabei würde der Übergang von der Fürsorge Gottes für die Sperlinge zu derjenigen für die Menschen nicht genügend hervorgehoben sein. Dazu bedürfte es eines an der Spitze von Vers 30 stehenden „Ihr aber“ oder „Was euch aber anbetrifft“, wofür man im Neuhebr. לָכֶם gesagt haben würde (vgl. Albrecht § 12). Sollte nicht die Verkennung dieses Ausdruckes seitens des griechischen Übersetzers sein ὑμῶν hervorgerufen haben, von dem gar nicht auszumachen ist, mit welchem der folgenden Nomen es zu verbinden ist? Mit der gleichen Annahme eines emphatisch an die Satzspitze gestellten „Ihr“ in der Form לָכֶם ließe sich auch Matthäus 13, 6 ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν passend so übersetzen: „Was aber euch (— im Gegensatz zu dem Volke —) anbetrifft: selig die Augen, daß sie sehen!“

Der Spruch bekommt seinen Abschluß mit den Worten

πολλῶν στρουθίων κτλ. Aus diesem Satze hat Wellhausen geglaubt mit Sicherheit eine aramäische Vorlage herauslesen zu können. Unter Vergleichung mit Matth. 6, 26 und 12, 12 sagt er, der Unterschied zwischen Sperlingen sei nicht quantitativ, sondern qualitativ gemeint, und der Begriff „viel“ gehöre nicht zu „Sperling“, sondern zu „ihr seid verschieden“. Seine Versetzung erklärt er damit, daß im Aramäischen ein saggī sowohl als Adverb wie als adjektivisches Attribut zu Singularen und Pluralen vorkomme. M. E. hat Wellhausen mit der Zuteilung des Begriffes „viel“ zu dem Verb durchaus recht, nicht aber mit dem Schlusse, es müsse die Vorlage des Übersetzers aramäisch gewesen sein. Denn hebräisch רַב und רַבָּה wird ähnlich wie aram. saggī behandelt; es kann in adverbialer Verwendung (vgl. Ps. 62, 3; 89, 3) sowie in adjektivischer stehen und könnte in letzterer das Kollektiv צִפּוֹר begleiten. So schließe ich mit demselben Rechte auf eine hebräische Vorlage, wie Wellhausen auf eine aramäische.

Vers 29—31 könnte somit in der Urform gelautet haben:
הֲלֹא שְׁתֵי צִפֳּרִים נִמְכָּרוֹת בְּאִסָּר וְאַחַת מֵהֶן לֹא תִשְׁתַּחֵךְ בְּלִי אֲבִיכֶם
וְלָכֶם גַּם־שַׂעֲרוֹת הָרֹאשׁ כֻּלָּן נִמְנוּ ׃ עַל־כֵּן אַל־תִּירְאוּ מִצִּפּוֹר רַבָּה אַתֶּם
מְיוּהָדִים

„Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Pfennig ? Und doch senkt sich keiner herab ohne Zutun eures Vaters. Was aber euch anbetrifft, so sind selbst die Haare des Hauptes alle gezählt. Deshalb fürchtet euch nicht! Ihr seid viel mehr wert als Sperlinge.“

V. 34. Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.

Dem auffälligen griechischen Ausdruck βαλεῖν εἰρήνην liegt, wie Strack-Billerbeck und Schlatter gesehen haben, die guthebräische Phrase הֵטִיל שָׁלוֹם zugrunde. Mit dem Verb הֵטִיל, dessen Grundbedeutung „legen auf etwas, werfen, ausgießen“ ist, als ein weiteres Objekt das Wort „Schwert“ zu verbinden scheint mir sehr bedenklich. Auch stände „Schwert“ in keinem genügend scharfen Gegensatz zu „Friede“. So halte ich dafür, daß μάχαιραν nicht dem entspricht, was der Urmatthäus gesagt habe. In diesem wird ein konsonantisch geschriebenes

חרבה gestanden haben, das der Übersetzer sich als חַרְבָּה „Schwert" zurechtlegte unter Verkennung seiner richtigen Lesung חָרְבָּה „Verheerung", dessen Begriff einen guten Gegensatz zu Friede abgab. Auch wird Jesus bei dem folgenden Vers, der von der Trennung zwischen Mann (= Sohn) und Vater, Tochter und Mutter spricht, wohl an eine Verheerung ihres Familienverhältnisses, keineswegs aber an einen mit dem Schwerte zu führenden Familienkrieg gedacht haben. So mag Vers 34 im Urtext gelautet haben:

אַל־תַּחְשְׁבוּ שֶׁבָּאתִי לְהַטִּיל שָׁלוֹם עַל־הָאָרֶץ לֹא בָאתִי לְהַטִּיל שָׁלוֹם
אַלָּא חָרְבָּה

„Meinet nicht, ich sei gekommen, Frieden zu bringen; nicht Frieden, sondern Verheerung zu bringen, kam ich."

V. 39. ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.

Die Begriffe εὑρίσκειν und ἀπολλύναι stehen offenbar im Gegensatz zueinander. Was der letztere hier bedeutet, läßt sich gemäß V. 28 feststellen, wo von jemand geredet wird, der es vermöchte ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ, „Seele und Leib in der Hölle zu verderben". Es ist deshalb auch hier mit seiner Bedeutung „verderben" und nicht mit „verlieren" zu rechnen. Nach Matth. 16, 26 und Mark. 8, 36 kann jemand an der „Seele" geschädigt werden, was Luk. 9, 25 dahin variiert, daß jemand sich selbst verderbe (ἀπολέσας) oder schädige (ζημιωθείς). Gemeint ist wohl ein mehr oder minder starkes Verderbtmachen der Seele durch etwas, was entweder wirklich böse ist oder nach rabbinischer Auffassung dafür gelten konnte. Letztere Bedeutung ist wohl für die Phrase ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν ἕνεκεν ἐμοῦ anzusetzen. Zu diesem „Verderbtmachen" wäre der passende Gegenbegriff „Retten", und so findet sich in drei Parallelstellen unseres Spruches (Matth. 16, 25, Mark. 8, 35, Luk. 9, 34) ein σώζειν als Gegensatz zu ἀπολλύναι. Wie nun das als Gegenbegriff wenig passende εὑρίσκειν in unsern Text geraten ist, kann man sich folgenderweise vorstellen. Ins Hebräische zurückübersetzt ergibt ὁ εὑρίσκων wie auch εὑρήσει ein מֹצֵא. Vokalisiert man das Wort aber מוֹצִא, dann kommt als sein Sinn ein „herausführen" bzw. „retten" (= σώζειν)

heraus. Dabei müßte angenommen werden, daß die sonst gebräuchliche Ergänzung des Herausführens durch . . . מִן auch fehlen könnte, wie es bei dem synonymen Verbum הִצִּיל „herausreißen“ = „retten“ der Fall ist. Der Vers mag somit in der Urform gelautet haben:

הַמֹּצֵא אֶת־נַפְשׁוֹ מְאַבֵּד אוֹתָהּ וְהַמְאַבֵּד אֶת־נַפְשׁוֹ בַּעֲבוּרִי מֹצֵא אוֹתָהּ

„Wer seine Seele rettet, macht sie verderbt; wer sie aber verderbt macht um meinetwillen, der rettet sie.“

V. 41. ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήψεται.

Dem Ausdruck εἰς ὄνομα liegt eine schlecht wiedergegebene hebräische Phrase zugrunde; nach Fiebig, Strack u. a. ein מִשּׁוּם „in der Weise wie“, was den Sinn ergäbe: „wer einen Propheten wie einen Propheten aufnimmt“. Aber dieser Auffassung widerspricht die Wiederholung des εἰς ὄνομα in Vers 42, wo ein Ausdruck „einem Jünger wie einem Jünger zu trinken geben“ ungereimt wäre. Zudem wird griechisch εἰς kaum auf hebräisch מִן zurückweisen. Richtiger scheint mir die Annahme, daß εἰς ὄνομα für hebräisch לְשֵׁם „um willen“ stehe, so daß der Sinn des Verses wäre: „Einer, der einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist“, d. h. unter Anerkennung seiner Mission. So mag der Vers im Urmatthäus etwa so gelautet haben:

הַמְקַבֵּל נָבִיא לְשֵׁם נָבִיא שְׂכַר נָבִיא יִקַּח

V. 42. καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ . . .

Der griechische Ausdruck ποτήριον ψυχροῦ läßt ein ὕδατος vermissen und wirkt dadurch unklar. Anders seine Übersetzung in neuhebräisches כּוֹס צוֹנִין ; denn צוֹנִין, das eigentlich ein Adjektiv in Pluralform ist und „kühl“ bedeutet, bedarf keiner Ergänzung durch מַיִם, um „kühles Wasser“ zu bedeuten, ebensowenig wie neuhebräisch חַמִּין „warm“, um den Sinn „warmes Wasser“ zu bekommen. Aus vorhergehendem εἰς ὄνομα μαθητοῦ geht hervor, daß unter τῶν μικρῶν τούτων die Jünger oder allgemein die Anhänger Jesu zu verstehen sind, was durch Mark. 9, 42 ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων noch deutlicher wird. Diese Bedeutung „klein“ = „Jünger“ mag ihren Ursprung

darin haben, daß Jesus allein in seiner Gemeinde ein Großer (רַב) war, vgl. Matth. 23, 8 f: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος.

So vermute ich als hebräische Vorlage des Verses:

וּמִי שֶׁיַּשְׁקֶה אַחַד הַקְּטַנְּכֶם הָאֵלּוּ כּוֹס צוֹנִין

„Und wer einen dieser Kleinen mit einem Becher kalten Wasser tränkt, . . .“

(Schluß folgt.)

„Sie hatten Haare wie Weiberhaare" Apk 9, 8.

Von Kurat Joh. Ev. Michl in München.

Das 9. Kapitel der Apk bringt in seinem ersten Teil (V. 1—12) die Geschehnisse der fünften Posaune. Ein Stern ist vom Himmel gefallen, er erhält den Schlüssel des Abyssos-Brunnen (V. 1). Er öffnet: mächtiger Rauch steigt aus dem Brunnen empor und verdunkelt Sonne und Luft (V. 2). Aus dem Rauche kommen eigenartige Heuschrecken heraus und machen sich auf der Erde breit. Sie entwickeln eine Macht wie Skorpione (V. 3). Ihre Angriffe richten sich einzig gegen die Menschen, die nicht das Siegel Gottes auf ihren Stirnen tragen (V. 4). Fünf Monate peinigen sie diese nach Skorpionenart, ihren Tod führen sie jedoch nicht herbei (V. 5). Die Qual verursacht solche Schmerzen, daß die davon betroffenen Menschen den Tod als Erlösung ersehnen, ihn aber nicht finden können (V. 6). Dieser Schilderung der Plage der Heuschrecken reiht der Apokalyptiker einige Angaben über das Aussehen der merkwürdigen Wesen an. Wie Pferde, die zum Kriege bereit sind, nehmen sie sich aus. Etwas wie goldähnliche Kränze liegt auf ihren Köpfen. Ihre Gesichter erinnern an solche der Menschen (V. 7). „Und sie hatten Haare wie Weiberhaare" (V. 8). Ihre Zähne weisen Ähnlichkeit auf mit denen der Löwen, ihre Brüste sind wie Eisenpanzer. Das Geräusch ihrer Flügel nimmt sich wie der Lärm aus, den viele von Pferden gezogene Kriegswagen in voller Fahrtgeschwindigkeit verursachen (V. 9). Ihre Schwänze gleichen denen der Skorpione, dazu besitzen sie Stacheln. Mit ihren Schwänzen quälen sie die Menschen fünf Monate (V. 10). Sie unterstehen einem König, dem Abyssos-Engel Abaddon, dem „Verderber" (V. 11). Dieses Geschehnis ist das erste „Wehe" (V. 12).

Aus der unheimlichen Schilderung der rätselhaften Gestalten soll einer der eigenartigsten Züge einer Behandlung unterzogen werden: καὶ εἶχαν τρίχας ὡς γυναικῶν (V. 8). Johannes macht eine doppelte Aussage: erstens haben die visionären Heuschrecken

Haare, und zweitens sind diese Haare ähnlich denen der Frauen. Bei natürlichen Heuschrecken kann man von Haaren eigentlich nicht reden. Aber die ganze Schilderung zeigt, daß es sich um ungewöhnliche, in der Natur nicht vorkommende Gestalten handelt. Solche können wie Menschengesichtern ähnliche Gesichter auch Haare wie Menschen tragen. Näherhin weisen die Haare eine Ähnlichkeit mit Weiberhaaren auf. Die Heuschrecken tragen nicht Weiberhaare. Der Apokalyptiker spricht einen Vergleich aus. Das besagt das Wörtchen ὡς. Seine ekstatische Schau der Heuschrecken beschreibt Johannes gänzlich in Vergleichen[1].

Was will die Bemerkung von den Weiberhaaren besagen? Bis heute hat dieser Zug den Erklärern viel Kopfzerbrechen bereitet und einer genügenden und befriedigenden Deutung gespottet.

Daß dieser Einzelzug bei den kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte keine Besprechung erfährt — wenigstens soweit ich sehe —, kann nicht wundernehmen. Apokalypsenkommentare sind aus der Zeit vor 300 nicht erhalten. Der Vers war zudem nicht geeignet, ein oft zitiertes Bibelwort zu werden.

Oecumenius, dessen Kommentar zur Apk für den griechischen Sprachbereich vielleicht als der älteste uns erhaltene erwiesen werden kann, geht auf diesen Einzelzug nicht ein.

Am Anfang des 7. Jahrhunderts deutet der Kommentator zur Apk Andreas, Bischof von Caesarea in Kappadozien, den Vers dahin, daß die Dämonen — für solche hält er die Heuschrecken — wollüstig sind und zur Unzucht aufreizen[2].

---

[1] Scharf hat dies schon Oecumenius V (H. C. Hoskier, The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse now printed for the first time from manuscripts at Messina, Rome, Salonica and Athos edited with notes, Ann Arbor 1928, University of Michigan [University of Michigan Studies, Humanistic series 23] 113 f) gesehen: ἐν ἑκάστῳ δὲ τῶν περὶ αὐτοὺς λεγομένων, θαυμάσειεν ἄν τις τὸ ἀκριβὲς τοῦ λόγου· οὐ γὰρ εἶπεν ὀδόντας εἶχον λεόντων καὶ οὐρὰς σκορπίων καὶ πρόσωπα ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὸ ὡς ἐν ἑκάστῳ κείμενον, εἰκασμόν τινα καὶ λόγον ἐκφαῖνον παραβολικόν, οὐκ ἀλήθειαν.

[2] In divi Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin Commentarius c. 26 sermo 9 (MPG 106, 300 A): τὰς δὲ τρίχας τῶν γυναικῶν σημαίνειν τὸ ἡδυπαθὲς τῶν δαιμόνων καὶ πρὸς πορνείαν διεγερτικόν.

Im 10. Jahrhundert spricht der Erzbischof von Caesarea in Kappadozien, Arethas, in seiner Scholiensammlung zur Apk — er selbst bezeichnet sie σύνοψις σχολική — kurzerhand von weiblichen Haarfrisuren, die ein betrügerisches Wesen verbergen. Dies trifft zu bei den Fleischeslüsten, die zunächst Ergötzen bereiten, dann aber die Menschen, die sich von ihnen anködern lassen, zu Fall bringen[1].

Diesen beiden griechischen Erklärern sind die Heuschrecken Dämonen. Den Zug mit den Frauenhaaren verstehen sie sinnbildlich als Hinweis auf das unzüchtige, unkeusche Wesen, das die Dämonen bekunden und zu dem sie verleiten.

Einen Symbolismus finden in der Bemerkung auch die lateinischen Erklärer.

Der Martyrerbischof Victorin von Pettau in Steiermark (gest. um 303 bis 305) bietet in seinem Kommentar zur Apk, dem ältesten uns erhaltenen, zur Schilderung der Heuschrecken keine Bemerkung.

In der lateinischen Welt muß als älteste Stimme zu unserm Verse der Donatist Tychonius in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts genannt werden. In seinem fragmentarisch erhaltenen Kommentarwerk deutet er den Zug auf weibische, haltlose Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts, die ausgelassen dahinleben und sich mit Schande beflecken[2].

Diese Ausführungen haben aus Tychonius exzerpiert die pseudoaugustinischen Homilien, die vielleicht von dem Presbyter Gennadius von Marseille (gest. zwischen 492 und 505) herstammen[3].

---

[1] Commentarius in Apocalypsin c. 26 (MPG 106, 625 C): καὶ αἱ γυναικεῖαι τῶν τριχῶν ἐμπλοκαὶ ὡς πυκάζουσαι τοὺς ἀπατεῶνας. τοιαῦται γὰρ καὶ αἱ σαρκικαὶ ἡδοναὶ, αἵτινες τῷ φαινομένῳ αὐτῶν ἐπιτέρπειν τῷ ἑαυτῶν ὀλισθήματι τοὺς δελεασθέντας κατασύρουσι.

[2] Commentarius in Apocalypsim (Tyconii Afri, Fragmenta Commentarii in Apocalipsim ex cod. Taurinensi F. IV. I., Montis Casini 1897 [Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana e codd. Casinensibus aliarumque bibliothecarum collecta atque edita cura et studio monachorum s. Benedicti archicoenobii Montis Casini 3] 296): In capillis mulierum non solum effeminatos fluxos, sed utrumque sexum dicit, in petulantiam deditos et omnem turpitudinem maculatos.

[3] Expositio in Apocalpsin b. Iohannis, hom. VII (MPL 35, 2429).

Der Bischof Primasius von Hadrumetum (gest. um 560) übergeht — wenigstens in der auf uns gekommenen Form seines Kommentars — die Verse, die sich mit dem Aussehen der Heuschrecken beschäftigen.

Auch der hl. Beda Venerabilis findet um 710 in seiner Apk-Erklärung in den Weiberhaaren ein Sinnbild haltloser, weibischer Sitten[1].

Teilweise sogar mit den Worten des Tychonius bringt der Presbyter Beatus von Liébana in Asturien in seinem 786 verfaßten umfangreichen Apk-Kommentar dieselbe Ansicht[2].

Die gleiche Tradition bietet der fränkische Abt und Lehrer an der Hofschule Karls des Großen Alkuin (gest. 19. 5. 804) in seinem im ersten Teil erhaltenen Kommentar zur Apk[3]. In einer weiteren Ausdeutung meint er, daß die Menschengesichter, mit denen nach Apk 9, 7 die Heuschreckengesichter Ähnlichkeit zeigen, die Männer versinnbilden, die Frauenhaare dagegen die Frauen. Die Irrlehrer, die A. mit vielen älteren und neueren abendländischen Erklärern in den Heuschrecken versinnbildet findet, erfreuen sich nämlich vielfach der Gunst von seiten der Frauenwelt[4].

Die schon zur herrschenden Schulmeinung gewordene Deutung auf weibische und ausgelassene Sitten hat der Abt der Reichenau Walahfrid Strabo (gest. 18. 8. 849) in sein das ganze Mittelalter hindurch beliebtes Handbuch der Bibelerklärung, die Glossa ordinaria, aufgenommen[5]. Daneben kennt

---

Zur vermuteten Urheberschaft des G. vgl. J. Zellinger in Lexikon f. Theol. und Kirche IV (Freiburg 1932) 382.

[1] Explanatio Apocalypsis II (MPL 93, 158 C): in capillis mulierum, fluxos et effeminatos mores.

[2] In Apocalypsin V 7, 8 (H. A. Sanders, Beati in Apocalypsin libri duodecim, Rome 1930 [Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7] 428): si pensas, mulieres sunt, quia fluxam et effeminatam fortitudinem ostendunt; V 7, 11 (a. a. O.) bringt B. wörtlich das schon vom Verfasser der pseudoaugustinischen Homilien benützte Exzerpt aus Tychonius.

[3] Commentariorum in Apocalypsin lib. IV (MPL 100, 1140 C): Capilli vero mulierum sunt effeminati mores haereticorum.

[4] A. a. O. (C/D).

[5] MPL 114, 727 C: Weiberhaare: id est mores lascivos et effeminatos, qui eis adhaerent et ab eis ad deceptionem aliorum dependent.

er eine Auslegung auf „kleine Menschen“, welche von den „Heuschrecken“ getäuscht werden[1].

Die unter dem Namen Haimos, Bischofs von Halberstadt, bekannte, ihm zwar abgesprochene, aber jedenfalls ins 9. Jahrhundert verwiesene Apokalypseerklärung bewegt sich ganz in traditionellen Bahnen[2].

Die gewohnte Beziehung auf haltlose und weibische Sitten bringt mit den seit Tychonius sogar traditionell gewordenen Ausdrücken zu Beginn des 12. Jahrhunderts der Abt Rupert von Deutz (gest. 4. 3. 1135) in seinem Apokalypsekommentar[3]. Die durch die Heuschrecken versinnbildeten Feinde des Gottesvolkes verführen durch Weiber die Angehörigen dieses Volkes[4].

Die den Namen Alberts des Großen, aber wohl zu Unrecht[5], tragende Apokalypseerklärung gibt eine sehr ins einzelne gehende Auswertung der Weiberhaare. Wie die Haare den Hals, dessen Nacktheit schändlich wäre, bedecken, so verheimlichen die „Heuschrecken“ ihre Schlechtigkeit. Wie Frauenhaare weich und biegsam sind, so führen die „Heuschrecken“ ein weichliches Leben und neigen zu allem Schlechten. Wie die Haare zur Erde herabhängen, so streben die „Heuschrecken“ nach irdischen Gütern[6].

Bis an den Rand der Neuzeit haben also die abendländischen Erklärer wie ihre griechischen Kollegen den Zug mit den Weiberhaaren symbolisch verstanden. Wie diese sehen sie in ihm ein

---

[1] Ebd.: Vel capilli sunt homines minores, quos adhaerentes sibi decipiunt.

[2] Expositio in Apocalypsim II (MPL 117, 1054 B/D). Zur Verfasserfrage vgl. A. Bigelmair in Lexikon f. Theol. und Kirche IV 790 f.

[3] Commentaria in Apocalypsim Ioannis Apostoli V (MPL 169, 991 C): in capillis mulierum fluxi et effeminati mores.

[4] A. a. O. (MPL 169, 991 B — 992 B).

[5] I. - M. Vosté, S. Albertus in Apocalypsim, Angelicum 9 (Romae 1932) 328—335 hat wie auch andere Albertusforscher mit guten Gründen diese Erklärung dem hl. Albert abgesprochen.

[6] In Apocalypsim B. Ioannis Apostoli luculenta expositio (Operum tomus XI, Lugduni 1651, 75): Capilli turpitudinem colli tegunt. Sic isti mala sua abscondunt. Item molles et flexibiles sunt. Sic isti vitam mollem ducunt et sunt vertibiles ad omne malum. Ad terram dependent. Sic isti temporalia quaerunt. In capillis ergo mulierum intellegitur mollis vita, in hoc quod dependent avaritia, in hoc quod collum tegunt fallacia eorum.

Sinnbild unkeuschen Wesens. Man legt dem Frauenhaar eine schlechte Eigenschaft bei. Es ist herrschende Schulmeinung der abendländischen Erklärer, daß durch die Weiberhaare die „Heuschrecken“ als charakterlose, unbeständige, sittenlose, als effeminierte Kerle geschildert werden. Daneben wertet man — um nicht zu sagen, quetscht man — die Weiberhaare in mehr oder weniger geistreichen Beziehungen auf die hinter den Heuschrecken gesuchten Feinde aus.

Wie in anderen Fragen der Exegese versuchen seit der Renaissancezeit die Erklärer auch in der Deutung unseres Verses teilweise neue Wege.

Der hochgelehrte, in seinen Erklärungen zur Apk mitunter recht eigenwillige Theologe Benito Arias, genannt Montanus (gest. 1598), findet in seinen Erläuterungen zur Apk in den Frauenhaaren das irdische Sinnen und Trachten der Heuschrecken, das Schaden stiftet, angezeigt. Als Zeuge für diesen Symbolismus nennt er die Heilige Schrift[1].

Der spanische Jesuit und Professor der Exegese zu Salamanca Francisco de Ribera (gest. 24. 11. 1591) erinnert in seinem Apk-Kommentar unter Berufung auf Hl 4, 9 daran, daß der schöne Anblick von Frauenhaar heftige Liebe hervorruft. Johannes will ausdrücken, daß sich die „Heuschrecken“ durch Schmeichelkünste ähnlich denen der Frauenwelt an ihre Opfer heranmachen und sie in Sicherheit wiegen, während sie ihnen Schaden zufügen. Vielleicht aber könnte der Zug auch dahin verstanden werden, daß die „Heuschrecken“ mit Hilfe von Weibern ihre Gegner ins Unglück stürzen, wie es die Madianiten den Israeliten einstens gemacht haben[2].

[1] Elucidationes in omnia sanctorum Apostolorum scripta. Eiusdem in s. Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin significationes, Antverpiae 1588, 450: Memoriam industriamque terrestrem (quam feminam scriptura depingit) ad nocendum promptam his locustis addictam.

[2] In sacram Beati Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin Commentarii, Lugduni 1592, 191: Capilli mulierum pulchri esse solent et amorem vehementius excitant; er verweist auf Hl 4, 9. Capilli ergo mulierum significant non solum eos humanitatem simulaturos esse, sed etiam blanditias muliebribus similes adhibituros, ut illos, quibus nocere volunt, magis capiant et securiores reddant. Fortasse etiam hoc potius indicatur, hos per mulierum operam et blanditias capturos esse hostes suos, sicut Madianitae per mulieres deceperunt et perdiderunt filios Israel. Vgl. Nm 25.

Sein portugisischer Ordensgenosse Blasius Viegas (gest. 1599) widmet mehrere Seiten seines weitausgesponnenen Kommentars der Deutung unseres Zuges. Er soll zeigen, daß die Häretiker — diese sind unter den Heuschrecken zu verstehen — eine weibliche Natur haben, sich einem weichlichen, wollüstigen Lebenswandel ergeben haben. Biblische Brücke für diesen Symbolismus soll Hl 4, 9 abgeben[1]. Die Frau ist wegen ihrer Schwäche und ihrer zur Lust geneigten Natur Sinnbild des Fleisches und der Sinnlichkeit. So ziemlich alle Häretiker neigen zur Unkeuschheit; darum die Frauenhaare. Oft wird die Häresie Hure genannt[2]. Den Frauen gleichen die Irrlehrer auch in ihrer Schwäche, die Kirche zu vernichten[3]. Wie Frauen ihre Haare schmücken, so putzen die Häretiker ihre Lehre mit einem gewissen Schein von Wahrheit auf. Schließlich spielen bei der Ausbreitung von fast allen Irrlehren Frauen eine Rolle[4].

Ohne weitere Ausdeutungen umschreibt der Antwerpener Jesuit und Exeget Jakobus Tirinus (gest. 14. 7. 1636) die Frauenhaare als lange und vornehme Haarlocken[5].

Neue Gedanken bringt der französische Benediktinerexeget Dom Augustin Calmet (gest. 25. 10. 1757). Er erinnert an die lange Haartracht barbarischer Eroberer, dazu an eine Gattung von Heuschrecken, die man behaart nennen kann[6]. Freilich

---

[1] Commentarii exegetici in Apocalypsim Ioannis Apostoli, Lugduni 1602, 427; Haud dubie ad explicandam effeminatam haereticorum naturam et fere ad luxum mollemque vivendi rationem potissimumque ad libidinem propensam atque proclivem cum capillis mulierum haereticae locustae describuntur; vgl. 427 ff. In einem Seitenblick auf die bekannte Samsongeschichte bemerkt V. 428, Samson habe seine Stärke im Haare gehabt, weil der Mensch geistig dann am stärksten sei, wenn er reine Gedanken und nicht fleischliche nähre.

[2] A. a. O. 429. [3] Ebd. 430. [4] Ebd. 431.

[5] Commentariorum in s. Scripturam tomus III, quo Novum Testamentum explicatur, Antverpiae 1632, 575: cirris longis et elegantibus.

[6] Commentarium literale in omnes ac singulos tum Veteris cum Novi Testamenti libros. E Gallico in Latinum sermonem translatum. Tomus VIII, Venetiis 1732, 712: Populi, de quibus est sermo, ii praesertim, qui ex transrhenanis regionibus ingruerant, oblongam caesariem deferebant, eaque apud illos regiae dignitatis nota quaedam erat. Ex Talmudistis et ex Arabibus auctoribus Bochartus ostendit, non deesse quamdam locustarum speciem, quae villosae sunt et quodam pilo refertae.

unterläßt es C., aus diesen Bemerkungen eine klare Deutung von Apk 9, 8 zu entwickeln.

C. versteht im Gegensatz zur früheren Auffassung die Frauenhaare nicht mehr sinnbildlich, will sie vielmehr als Attribut der Heuschrecken ohne symbolisierende Absicht begreifen. Diese nüchterne Deutung des Verses, und zwar in der schon bei Calmet vorliegenden Doppelform, hat in der neuesten Zeit die meiste Beachtung gefunden.

Die nüchternste Erklärung sucht nach einem Attribut natürlicher Heuschrecken, das hyperbolisch mit Frauenhaar verglichen werden kann. Calmet hat an eine Gattung behaarter Heuschrecken gedacht. Mehr Anklang fand Carsten Niebuhr, der eine arabische, in Vergleichen sich ergehende Schilderung der natürlichen Heuschrecken als Parallele heranzog (s. unten). Darnach seien mit den Haaren der Heuschrecken die langen Fühlhörner gemeint und diese nach arabischer Sitte mit Frauenhaaren verglichen.

In die neutestamentlichen Fachkreise hat erstmals Wilhelm de Wette die Gedanken Niebuhrs eingebürgert und sie haben sich bis heute erhalten. Zu nennen sind Forscher wie August Bisping[1], Friedrich Spitta[2], Wilhelm Bousset[3], Walter Bauer in der von ihm besorgten 3. Auflage des Handkommentars von H. J. Holtzmann[4], Karl Clemen (s. unten), Ignaz Rohr[5], auch Henry Barclay Swete, der sich freilich nicht ausschließlich zu dieser Auffassung bekennt[6]. R. H. Charles führt aus Bocharts Hierozoicon (s. unten) in der sich dort findenden ungenauen Fassung einen Spruch des arabischen Dichters Kadi Muhjiddin

---

[1] Erklärung der Apokalypse des Johannes, Münster i. W. 1876 (Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament) 154.

[2] Die Offenbarung des Johannes, Halle a. S. 1889, 334.

[3] Die Offenbarung Johannis, 6. Aufl. Göttingen 1906 (Kritisch-exeg. Komm. über d. Neue Test. begr. von H. A. W. Meyer 16) 300.

[4] Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, 3. Aufl., bearbeitet von W. Bauer, Tübingen 1908 (Handkommentar zum Neuen Testament 4) 455.

[5] Der Hebräerbrief und d. Geheime Offenb. des hl. Johannes übersetzt und erklärt, 4. neu bearbeitete Aufl. Bonn 1932 (Die Heilige Schrift des Neuen Test. 10) 101.

[6] The Apocalypse of St. John, London 1907, 118.

über die Heuschrecken an[1]. Aber gerade der Haare geschieht dort keine Erwähnung.

Eine andere nichtsymbolische Erklärung spricht den Heuschrecken der Apk wirkliche Haare zu, die sie als ganz ungewöhnliche Heuschrecken tragen können. Diese Haare werden wegen ihrer Länge mit Frauenhaaren verglichen. Lange Haartracht der Männer war in alter Zeit bei manchen barbarischen Völkern Brauch. Daran hat schon Calmet erinnert, ohne freilich diese Parallele weiter auszuwerten.

Diese Sitte bei den Parthern bemerkt Franz Sales Tiefenthal O. S. B. Die Weiberhaare sollen „dazu dienen, ihr (der Heuschrecken) Bild um so abstoßender zu machen, denn lange, zerzauste Haare bieten ein abschreckendes Schauspiel dar". Die Weiberhaare sind hier „Zeichen der Verwilderung"[2]. Ludwig Prager sieht das Eigentümliche der Frauenhaare in ihrer Länge gegenüber den kurzen Männerhaaren. Die langen Haare der Heuschrecken müssen bei der raschen Bewegung im Winde flattern. Das deutet nicht auf weibische, verführerische Macht, sondern auf Zorn, Haß, Rache und Bosheit, Eigenschaften, die die Heuschrecken erfüllen. Auch Rachegöttinnen stellt man mit fliegendem Haar dar[3]. Swete rechnet mit der Möglichkeit, daß an eine lange Haartracht der Männer wie bei den Parthern zu denken ist (vgl. aber oben)[4]. James J. L. Ratton denkt ebenfalls an lange Haare der Heuschrecken und findet in dem Zug einen Hinweis darauf, daß römische Hilfstruppen lange Haare trugen[5]. S. Greijdanus denkt an lange Haare der Heuschrecken[6] und Joseph Peschek C. Ss. R. findet in dieser Eigenart ein Bild der Wildheit[7].

---

[1] A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John, Edinburgh 1920, I 244.

[2] Die Apokalypse des hl. Johannes, Paderborn 1892, 420.

[3] Die Offenbarung Johannis, Auf Grund der Heiligen Schrift eingehend erklärt, Leipzig 1901, II 40 f.

[4] A. a. O.

[5] The Revelation of St. John, London 1918, 104.

[6] De Openbaring des Heeren aan Johannes, Amsterdam 1925 (Kommentaar op het Nieuwe Testament 14) 201.

[7] Geheime Offenbarung und Tempeldienst. Eine Darstellung des Aufbaus der Apokalypse des heiligen Apostels Johannes samt Text und Erklärung, Paderborn 1929, 85.

Dieser Gruppe von Erklärern steht in der exegetischen Ausdeutung des Verses Franz Boll nahe. Er bringt die Heuschrecken mit dem Sternbild des Kentauren zusammen. Die babylonischen und ägyptischen Tierkreiskentauren tragen zum Teil langes Haar[1]. Bolls Vermutung hat Karl Clemen abgelehnt und die Weiberhaare wieder auf die Fühlhörner der Heuschrecken bezogen[2].

Nur mehr wenige Forscher suchen in den Frauenhaaren einen Symbolismus. Mit den Erklärern früherer Zeiten denken sie an eine sittliche Minderwertigkeit. Nach Th. Kliefoth tragen die unter den Heuschrecken gezeichneten Kriegsscharen ihre Haare nach Weiberweise, was besagen will, daß sie „eine weibische, weichliche, üppige Art an sich“ haben[3]. E.-B. Allo O. P. bemerkt zu den Weiberhaaren, daß Andreas in ihnen ein Sinnbild der Lust erblickt[4]. W. Hadorn erklärt sie nicht ausdrücklich, denkt aber wohl an sie, indem er die ganze Heuschreckenvision

---

[1] Aus der Offenbarung Johannis, Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Leipzig-Berlin 1914 (ΣΤΟΙΧΕΙΑ I) 73.

[2] Bolls Studien zur Offenbarung Johannis (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik, hrsg. von Johannes Ilberg und Paul Cauer, 18, Berlin 1915) 37; Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2. Aufl., Gießen 1924, 395. In der Schrift „Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum“, Gießen 1916, 13 f erinnert Cl. daran, daß primitive wie Kulturvölker dem Haar eine Kraftbegabung zuschreiben; ein bekanntes Beispiel ist die Samsonerzählung. — Mit Cl. lehnt Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926 (Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann, 16) 75 es ab, die Schilderung der Heuschrecken astral verstehen zu wollen: „Nach astralen Reminiszenzen zu suchen, für die das Sternbild des Skorpions sich darbieten könnte, ist kein Anlaß. Die Vision handelt von Heuschrecken und nicht von Skorpionen.“ P.-L. Couchoud, L'Apocalypse, Traduction nouvelle du poème avec introduction et notes, Paris 1930 (Christianisme, cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud 36) 141 schließt sich Boll an. Auch E.-B. Allo O. P., Saint Jean, L'Apocalypse, Paris 1921, 111 gesteht Boll zu, daß solche hellenistische Vorstellungen mitunterlaufen sein mögen. Ruhig und kritisch behandelt mit einem ziemlich negativen Ergebnis das durch Boll aufgeworfene Problem Joseph Freundorfer, Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie, Freiburg i. B. 1929 (Biblische Studien 23, 1) 35 ff.

[3] Die Offenbarung des Johannes, Leipzig 1874, II 142.

[4] A. a. O. 113.

als Schilderung einer bestimmten, mit einem heidnischen Kult zusammenhängenden Krankheit, z. B. einer Lustseuche, vermutet[1]. Robert Eaton sieht in den Frauenhaaren ein Sinnbild dafür, daß die Sünde anlockt und die Heuschrecken täuschen. Satan, der hinter den teuflischen Heuschrecken steht, ist ein Lügner und der Vater der Lüge. Am liebsten arbeitet er mit Schmeichelei[2].

Manche Erklärer gehen auf den Vers überhaupt nicht ein[3], während andere einen auf Mythologie zurückgehenden, aber zur Tradition gewordenen Zug sehen wollen[4]. Damit verschiebt man die Pflicht zur Deutung nur auf ein anderes Feld. Daß er in der Apk nichts Besonderes sagen will, ist im Hinblick auf die übrigen Züge der Heuschreckenschilderung unwahrscheinlich.

Vom psychoanalytischen Standpunkt aus wendet sich mit Recht Carl Schneider dagegen, aus dem Frauenhaar auf ein „geschlechtliches Erlebnis" des Sehers schließen zu wollen[5].

Sicher verlangt der Vergleich mit Weiberhaaren eine Deutung. Es geht nicht an, sie lediglich als Rest einer ehemals mytho-

---

[1] Die Offenbarung des Johannes, Leipzig 1928, 107.

[2] The Apocalypse of St. John with expositions of each chapter, London and Edinburgh 1930, 79.

[3] Z. B. Charles (s. oben); Alfred Loisy, L'Apocalypse de Jean, Paris 1923, 184 f; Theodor Zahn, Die Offenbarung des Johannes, Zweite Hälfte Kap. 6—22, 3. Aufl. Leipzig 1926 (Kommentar zum NeuenTestament 18) 397; Ernst Lohmeyer a. a. O. 101.

[4] Z. B. Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895, 218; Ders., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes 1, 1) 52; C. Piepenbring, Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean (Revue de l'histoire des réligions 85, Paris 1922) 6; auch Hugo Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes 6) 188.

[5] Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes, Leipzig 1930, 72 f: „Frauenhaare (V. 8) könnten natürlich Ausdruck einer besonderen Erregtheit sein, ebenso einige andere Einzelheiten, und es liegt den Forschern dieser einseitigen Richtung auch nahe, an die oft geschlechtlich determinierten Bilder Schizophrener zu erinnern, aber wie die Parallelen in der ganzen Apokalypse zeigen, fehlen gerade solche Determinationen bei

logischen oder astralen Vorstellung auszugeben. Johannes sagt nicht, daß die Heuschrecken Weiberhaare tragen; er spricht nur einen Vergleich aus. Selbst wenn der Vergleich einer solchen angenommenen Tradition entspränge, hat doch Johannes um ihren Ursprung nicht mehr gewußt; er will weder Mythologie noch Astrologie vorführen. Die Erklärung muß auf jeden Fall die Eigenart der Heuschreckenhaare ausfindig machen, die den Vergleich mit Frauenhaaren nahegelegt hat.

Man glaubte ein Attribut natürlicher Heuschrecken — man denkt an die langen Fühlhörner — hyperbolisch mit Frauenhaar verglichen zu finden. Zurückgeht diese Anschauung auf den schon genannten Carsten Niebuhr. In seiner „Beschreibung von Arabien“, Kopenhagen 1772, berichtet er S. 173 von einem Beduinen zu Bagdad: „Er verglich den Kopf einer Heuschrecke mit dem Kopf eines Pferdes, ihre Brust mit der Brust eines Löwen, ihre Füße mit den Füßen eines Kamels, ihren Leib mit dem Leib einer Schlange, ihren Schwanz mit dem Schwanz eines Skorpions, ihre Fühlhörner (wenn ich mich recht erinnere) mit den Haaren einer Jungfrau.“ N. fügt hinzu: „Kurz, diese Vergleichung scheint die Offenbarung Johannis 9, 7. 8. 9. 10 zu erklären.“ In dieser Mitteilung ist also gerade der Vergleich, der für V. 8 in Frage steht, zweifelhaft. Das haben die Erklärer nicht beachtet. Es läßt sich demnach mit dem Vergleich des Beduinen für V. 8 nichts Rechtes anfangen. Aber auch, wenn der Beduine den Vergleich mit den Haaren einer Jungfrau wirklich angestellt hat, folgt daraus für die Apk recht wenig. Es liegt ein Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert vor. Aus ihm kann man doch nicht zurückschließen, daß schon um die Zeit Christi ein solcher Vergleich gangbar war. Es weicht auch die Schilderung der Heuschrecken in der Apk von der von Niebuhr mitgeteilten Vergleichung stark ab.

Man hat an die Verse des arabischen Dichters Kadi Muhjiddīn aš-Šahrazūrī gedacht, die sich im „Größeren Tierbuch“ (Kitāb ḥajāt al-ḥajawān al-kubrà) des Damīrī (gest. 1405) finden.

Johannes ganz und gar. Die Einzelheiten repräsentieren hier deutlich nichts anderes als die grundlegenden Strukturgefühle (wie grausam, machtvoll, schrecklich); aber diese niemals mit einem unterbewußten symbolisierten Neben- und Hintersinn.“

Den abendländischen Exegeten hat sie vermittelt der reformierte Theologe und Orientalist Samuel Bochart (gest. 16. 5. 1667) in seinem viel benützten Werk Hierozoicon sive historia animalium S. Scripturae, Londini 1663 u. ö. Der Name des Dichters und der Wortlaut seiner Verse sind bei ihm freilich recht ungenau überliefert[1]. Das Zitat lautet: „Sie (nämlich die Heuschrecke) hat die beiden Schenkel eines jungen Kamels und die beiden Beine eines Straußen, die beiden Flügel eines Adlers und die Brust eines Leuen; es schenken ihr die Vipern der Erde den Bauch, und es gewähren ihr die flinken Rosse den Kopf und das Maul[2]." Ein Vergleich der Fühlhörner oder sonst einer Erscheinung an der Heuschrecke mit Frauenhaar fehlt. Die Stelle besagt demnach für Apk 9, 8 nichts.

Schon längst hat man gesehen, daß die Beschreibung der apokalyptischen Heuschrecken in mancher Hinsicht an die groteske Heuschreckenschilderung beim Propheten Joel erinnert[3]. Doch findet gerade der Vergleich mit Frauenhaar dort keine Ähnlichkeit. Überhaupt bestehen zwischen den Heuschrecken bei Joel und den bei Johannes große Unterschiede. Bei Joel handelt es sich um wirkliche, nicht so bei Johannes. Johannes bringt nicht eine aus orientalischer Lebendigkeit geborene Schilderung natürlicher Heuschrecken, wie sein atl Vorgänger. Die Heuschrecken der Apk sind Wesen ganz eigener Art. Sie unterstehen dem Abgrundengel als ihrem König. Solches paßt nicht zu tierischen Heuschrecken. Es versteht sich aber sehr gut, wenn die Heuschrecken intelligente Wesen sind, ob Dämonen oder Menschen, soll nicht untersucht werden.

---

[1] Lohmeyer a. a. O. 201.

[2] Hierozoicon, ed. E. F. C. Rosenmüller, Lipsiae 1796, III 308. Die oben gegebene Übersetzung aus dem arabischen Original steht bei Lohmeyer a. a. O. 201. Beim arabischen Dichter geht den Versen ein zehnteiliger Vergleich voran (bei Lohm. a. a. O. 202): „Die Heuschrecke zeigt bei ihrer Schwäche doch in zehnfacher Hinsicht die Gestalt starker Tiere: das Antlitz eines Pferdes, die beiden Augen eines Elephanten, den Nacken eines Stieres, die beiden Hörner eines Hirsches, die Brust eines Löwen, den Bauch eines Skorpions, die beiden Flügel eines Adlers, die beiden Schenkel eines Kamels, die beiden Füße eines Straußen und den Schwanz einer Schlange."

[3] Joel 1, 6; 2, 1 ff.

Auf Intelligenz deuten auch hin ihre Menschengesichtern ähnlichen Gesichter. Boll[1] lehnt es ab, den von Niebuhr mitgeteilten Spruch heranzuziehen, weil die Haare zu den Menschenköpfen gehören, „also mit den Fühlhörnern nichts zu tun haben“. Dieser Einwand verdient Beachtung. Johannes vergleicht nicht Fühlhörner, sondern Haare der Heuschrecken mit Weiberhaaren. Die beiden langen Fühler der Heuschrecke machen nicht den Eindruck von Haaren. Von ihnen ließe sich höchstens sagen, sie seien lang wie Frauenhaare. Haare tragen die apokalyptischen Heuschrecken, nicht die natürlichen. Man braucht nicht nach einem Attribut dieser Tiere zu suchen, das in der Apk gesteigert wäre.

Die früheren Erklärer und vereinzelt auch solche unserer Zeit haben die Frauenhaare als Sinnbild weibischen, lüsternen Wesens aufgefaßt. Auch an Mitarbeit von Frauen in der Heuschreckenplage hat man gedacht. Das ist ganz deutlich eine praktische Schriftauswertung. Es fragt sich, ob der Vergleich mit Weiberhaaren etwas versinnbildet oder ob nicht alle derartigen Gedanken der Erklärer als Allegorie zu werten sind, die den buchstäblichen Sinn des Verses nicht aufhebt.

Im Vergleich mit Weiberhaaren ein Symbol zu sehen, könnte berechtigt sein. Apk 19, 8 befriedigt durchaus die Angabe, die Lammesbraut hülle sich in ein glänzendes, reines Byssosgewand. Das versteht sich völlig bei ihrem heiligen, himmlischen Wesen. Dennoch fügt die Apk eine nicht erwartete Symbolik hinzu: τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. Nach dem Testament des Abraham erscheint diesem der Tod und zeigt seine sieben feurigen Drachenköpfe[2]. Daß der Tod in seiner wilden Erscheinung sieben feurige Drachenköpfe hat, läßt sich eingehen. Doch bringt der nächste Abschnitt die unerwartete Symbolik: Der Tod hat sieben Drachenköpfe, weil er durch sieben Äonen die Welt betrübt; feurig sind sie, weil viele Menschen im Feuer den Tod finden[3]. An sich wäre also die Symbolik der Frauenhaare auf weibische, sittenlose Menschen

[1] A. a. O. 73.

[2] Rez. A 17 (Montague Rhodes James, The Testaments of Abraham, Isaac and Jacob, Cambridge 1892 [Texts and Studies 2, 2] 99).

[3] Ebd. 18 (a. a. O. 101).

bzw. lüsterne Geister möglich. Läge sie aber wirklich vor, müßte doch, wie in den beiden angeführten Beispielen, ein Hinweis darauf geschehen. Das ist nicht der Fall[1]. Frauenhaar kann man nicht für ein allgemein übliches Sinnbild weibischen und lüsternen Wesens ausgeben. Erklärer haben bisweilen auf Hl 4, 9 verwiesen. Die Stelle besagt jedoch nur, daß eine Haarlocke am Halse der Braut den Bräutigam zur Liebe entflammte, wie ebenso eines ihrer Augen. Für den in der Apk gesuchten Symbolismus ergibt sich keine Stütze. Ambrosius sieht im Frauenhaar einen Schmuck weiblicher Schönheit und Anmut[2], Augustinus wertet es gelegentlich als Sinnbild des Überflusses aus[3].

Als entfernte Stütze für den in Apk 9, 8 gesuchten Hintersinn könnte man eine Stelle im dritten Buch der Sibyllinen, dem ältesten der ganzen Sammlung, nennen, auf die noch niemand aufmerksam gemacht hat. III 357—359 droht die jüdische Sibylle dem verhaßten Rom: „Du üppige, goldreiche Jungfrau, du Tochter des lateinischen Roms, oft voll betrunken bei den Hochzeiten mit vielen Freiern! Du mußt als Sklavenbraut in Unehr heiraten. Und oftmals wird die Herrin dir dein üppig Haar abscheren“ (πολλάκι δ᾽ ἁβρὴν σεῖο κόμην δέσποινά τε κείρει)[4]. Hier wird üppiger Haarwuchs zusammen mit einem weichlichen Leben genannt. Doch berechtigt auch diese Stelle

---

[1] Vgl. die oben mitgeteilte ablehnende Haltung Schneiders über einen Nebensinn des Verses.

[2] Expositio evangelii secundum Lucam VI 19 (S. Ambrosii opera IV, rec. Carolus Schenkl, opus auctoris morte interruptum absolvit Henricus Schenkl, Vindobonae 1902 [Corp. script. eccles. lat. 32] 239, 14 ff) in der Erklärung der Perikope von der salbenden Sünderin Lk 7, 36 ff: habeat (die Frau) plane capillos, quibus Christi circumvolvat vestigia, quibus suae criniculis pulchritudinis et decoris sapientiae pedes tergeat usw.

[3] In Ioannis evangelium tractatus 50, 6 (MPL 35, 1760) in der Auslegung der Salbung zu Bethanien Jo 12, 1 ff: Capillis terge: si habes superflua, da pauperibus et Domini pedes tersisti; capilli enim superflua corporis videntur.

[4] Deutsch bei Paul Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 1024 f; griechisch bei Johannes Geffcken, Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 (Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahrhunderte 8) 66.

nicht, im Frauenhaar ohne weiteres ein Sinnbild weichlichen Lebens zu sehen.

Die in der Ausdeutung der Apk dem Frauenhaar gegebene Symbolik ergibt sich durchaus nicht von selbst. Sie ist auch nicht die einzig mögliche. Die Erklärer haben nach einer schlimmen Seite weiblichen Wesens gesucht, weil sie die Heuschrecken für schlimme Gesellen hielten. Ihre Ausdeutung der Frauenhaare steht methodisch auf einer Linie mit der von Augustinus bei Maria, der Schwester Marthas, gegebenen, d. h. beidemal handelt es sich um allegorische Auswertungen praktischer Schrifterklärer.

Manche Erklärer haben bei den Frauenhaaren an kunstvoll gezierte Haargebilde, wie man solche bei mondänen Damen sehen kann, gedacht. Die Heuschrecken, mit solchen Frisuren ausstaffiert, könnte man in der Tat kaum anders denn als verweichlichte, weibische Geschöpfe verstehen. Diese Auffassung setzt aber voraus, daß man bei Frauenhaar ohne weiteres an dergleichen Haargebilde zu denken habe. Aber die Apk vergleicht die Heuschreckenhaare nur schlechthin mit Frauenhaaren. Daß man mit der Vorstellung von Frauenhaar stets die besonderer Frisuren verknüpfen müsse, trifft weder für die heutige noch für die alte Zeit zu.

Hätte Johannes den Heuschrecken einen dirnenhaften Zug zuteilen wollen, hätte er es sicher deutlicher gemacht als mit der Bemerkung des Verses 8. Im 17. Kapitel schaut der Apokalyptiker in der Ekstase eine Dirne, die babylonische Hure. Er sieht ein in Purpur und Scharlach gekleidetes Weib, mit Gold, Edelgestein und Perlen geschmückt. In der Hand trägt es einen goldenen Becher voll Greuel und Unzucht. Es selbst ist vom Blute der Christen berauscht (V. 4—6). Von Haaren ist keine Rede.

Was sollte auch eine Anspielung auf weibisches, sittenloses, lüsternes Wesen der Heuschrecken? Sie verführen ja nicht. Sie quälen. Die Beschreibung erweckt den Eindruck schreckhafter Macht, die glaubhaft eine so furchtbare Qual, wie sie die Heuschreckenvision den Menschen bereitet sieht, hervorrufen kann. In diesem Zusammenhang wird auch der Vergleich der Haare mit Weiberhaaren etwas Schreckhaftes im Haarwuchs

der Heuschrecken ausdrücken wollen. Der Gedanke an persönlich unkeusches Wesen der Heuschrecken paßt nicht in den Zusammenhang, der sie nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Wirkung auf die nicht von Engelshand gezeichneten Menschen beschreibt. Mit Recht haben z. B. Tiefenthal[1] und Swete[2] aus solchen Gründen den Hintergedanken an geschlechtliche Ausschweifungen abgelehnt.

Wie schauen nun die Haare der Heuschrecken aus? Johannes findet in ihnen eine Ähnlichkeit mit Frauenhaaren. Worin liegt der Vergleichspunkt? Den Gegensatz zu den Frauenhaaren müssen nach der ganzen Schilderung Männerhaare bilden. Gegensatz zu den zu erwartenden Tierhaaren wären nicht Frauenhaare, sondern Menschenhaare. Frauenhaare unterscheiden sich von Männerhaaren durch ihre Länge. Jedes Kind kennt diesen allgemeinsten Unterschied. Diesen Gegensatz der Frauenhaare und damit ihren Sinn haben die Erklärer der oben angeführten zweiten Gruppe gut gesehen. Diesen Unterschied in der Haartracht der beiden Geschlechter bespricht z. B. auch Paulus in 1 Kor 11, besonders V. 14 f. Der Vergleichspunkt der Heuschreckenhaare mit Frauenhaaren liegt demnach in der Länge der Haare.

Man kann fragen, warum Johannes die Haare der Heuschrecken mit Frauenhaaren vergleicht und nicht einfach sagt, sie seien lang gewesen. Es ist nicht zu übersehen, wie er in der ganzen Schilderung der eigenartigen Heuschrecken Vergleiche mit bekannten Dingen anstellt. Die Heuschrecken nehmen sich wie zum Kriege bereite Pferde aus, ihre Gesichter sind wie Menschengesichter, ihre Zähne wie Löwenzähne, ihre Brüste wie Eisenpanzer, das Rauschen ihrer Flügel wie Wagengerassel, ihre Schwänze wie Skorpionenschwänze. Auch Joel beschreibt seine Heuschrecken in Vergleichen mit bekannten Wesen. Das gleiche geschieht in den oben mitgeteilten arabischen Sprüchen. Das mag bei den Heuschrecken im Morgenland so üblich gewesen sein. So paßt es recht gut, daß Johannes nicht einfach nüchtern sagt, die Haare der Heuschrecken seien lang gewesen, sondern: ihre Haare waren wie Weiberhaare. Die Erklärer der oben an-

[1] A. a. O.
[2] A. a. O.

geführten zweiten Gruppe haben somit im wesentlichen das Richtige getroffen.

Nun muß aber noch ein Umstand der Schilderung beachtet werden. Die einzelnen Vergleiche bleiben nicht nur solche, sondern sagen — anders wie z. B. in den arabischen Sprüchen — Eigenschaften der Vergleichsdinge von den Heuschrecken aus. Die Zähne erinnern nicht bloß an Löwenzähne, sondern Johannes will wohl sagen, daß sie die Schärfe und Kraft von Löwenzähnen haben. Ihre Gesichter erinnern nicht bloß an Menschengesichter. Der Zug wird vielmehr ausdrücken, daß die Heuschrecken geistige Fähigkeiten besitzen, das Menschengesicht als Sinnbild geistiger Veranlagung verstanden[1]. So wird auch bei den Weiberhaaren zu deuten sein. Die Haare der Heuschrecken haben etwas für Weiberhaare Bezeichnendes an sich. Man könnte versucht sein, an weibliches Wesen zu denken. Dann hätten die alten Erklärer mit ihrer Symbolisierungsfreude recht. Es gelingt aber nicht, dem Frauenhaar diese Eigenschaft als bezeichnend zuzuerkennen. Die einzige sichere und allgemeine Eigenschaft des Frauenhaares ist seine Länge. Man kommt also zu keinem anderen Ergebnis als vorhin[2].

Die Erklärer, die den Vergleichspunkt der Heuschreckenhaare in ihrer Länge finden, sehen in den langen Haaren dieser Wesen ein Zeichen barbarischer Wildheit. Sie erinnern an die lange Haartracht barbarischer Völker, besonders der Parther. Die folgenden, bisher unbeachteten Stellen können dazu dienen, die langen Haare der Heuschrecken aus den antiken Vorstellungen besser zu verstehen.

Johannes schaut groteske kriegerische Heuschreckenwesen mit langen Haaren. Krieger mit langen und — man darf mit Recht annehmen — ungepflegten, wilden Haaren machen einen

---

[1] Dies paßt gut, wenn unter den Heuschrecken Menschen geschildert sind, ebenso aber auch bei Dämonen. Auch sie stellte man sich z. B. im Judentum bei Erscheinungen menschengestaltig vor; vgl. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4. Band, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, 1. Teil, München 1928, 508.

[2] Kliefoth a. a. O. II 142 hat es abgelehnt, an lange Haare zu denken, „weil dabei der in γυναικῶν hervorgehobene Begriff verlorengeht". Den Einwand dürften die oben gemachten Ausführungen entkräften.

schreckhaften Eindruck. So geben die langen Haare ein Aussehen barbarischer Wildheit. Von den βάρβαροι, die zum Schrecken jener Zeit lauernd an den Reichsgrenzen standen, wußte man, daß sie im Gegensatz zur Herrenmode im griechisch-römischen Kulturkreis lange Haare trugen. Diese Eigenart empfand die alte Welt als Steigerung des Schreckens, den sie ohnehin vor diesen wilden Stämmen in sich trug. Im 3. Buch seiner kurz nach 195 entstandenen Schrift Παιδαγωγός kommt Klemens von Alexandrien darauf zu sprechen: „Und von den Völkern tragen die Kelten und die Skythen langes Haar, aber sie putzen sich nicht damit. Etwas Schreckhaftes hat der dichte Haarwuchs des Barbaren an sich[1]." Das etwa im 4. Jahrhundert entstandene christliche 14. Buch der Sibyllinen nennt ἁβροκόμους πολεμιστάς, „Krieger mit üppigem Haarwuchs"[2].

Der Zug mit dem langen Haar, zuerst wohl bei wilden Kriegern beobachtet, hat in weiterer Entwicklung Eingang in die Phantasie der Menschen gefunden und taucht in Schilderungen dämonischer Wesen auf, um deren Schreckhaftigkeit plastisch auszudrücken.

In einem erhaltenen Bruchstück der jüdischen, später christlich überarbeiteten — oder vielleicht ganz christlichen? — koptischen Sophoniasapokalypse sagt der Seher: „Wahrhaftig, ich, Sophonias, sah dies im Gesicht. Und der Engel des Herrn ging weiter mit mir, und sah einen großen, weiten Ort, den tausendmal tausend (Engel) zur Linken und zehntausendmal zehntausend (Engel) zur Rechten umgaben, (deren) Art bei jedem verschieden war, deren Haare aufgelöst waren wie die der Frauen,

[1] III 24, 2 (Otto Stählin, Des Clemens von Alexandreia Der Erzieher Buch II—III, Welcher Reiche wird gerettet werden, Aus dem Griechischen übersetzt, München 1934 [Bibliothek der Kirchenväter II 8, Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt II. Band] 157 f); der griechische Text steht bei Otto Stählin, Clemens Alexandrinus I, Leipzig 1905, (Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahrhunderte 12) 250, 19—21. — Ebd. 24, 1 (a. a. O. 157; griechisch a. a. O. 250, 13—16) spricht Kl. vom Schrecken, den Tiere mit ihrem Haar auslösen: „Die Löwen sind freilich stolz auf ihre dichte Mähne, aber sie wappnen sich zum Kampfe mit ihrem Haar, und ebenso brüsten sich auch die Eber mit ihrem borstigen Kamm; aber wenn sie ihre Haare sträuben, fürchten sich vor ihnen die Jäger."

[2] XIV 67 (bei Geffcken a. a. O. 214).

und deren Zähne waren wie die Zähne der . . .“ (das Fragment bricht hier ab)[1].

Sehr nahe berührt sich mit diesem Bruchstück die Anonyme Apokalypse, die vielleicht nur eine andere Rezension der Sophoniasapokalypse bietet[2]. Es findet sich dieselbe Stelle in etwas anderer Rezension: „Ich aber ging (weiter) mit (dem) Engel des Herrn, blickte vor mich und sah dort einen Ort, durch den tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Engel hindurchgingen, deren Gesicht wie das eines Panthers war, deren Zähne aus ihrem Mund herausstanden (wie die der Bären), während ihre Augen blutunterlaufen waren und ihr Haar aufgelöst wie Frauenhaar, und brennende Geißeln sich in ihren Händen befanden. Als ich sie aber gesehen hatte, bekam ich Furcht und sprach zu jenem Engel, der mit mir ging: ‚Wer sind diese also?‘ Er erwiderte mir: ‚Diese sind die Diener der ganzen Schöpfung, welche zu den Seelen der Gottlosen kommen, sie entführen und hier niederlegen; sie schweben drei Tage lang mit ihnen in der Luft umher, bevor sie sie nehmen und in ihre ewige Strafe werfen‘[3].“ Hier will der Vergleich mit Frauenhaar ganz deutlich gar nichts anderes besagen, als daß diese Strafengel langes, wildes Haar tragen, das recht zu ihrem schreckeneinflößenden Gesamtaussehen paßt. Dieselbe Anonyme Apokalypse bringt etwas später noch einmal den Vergleich mit Frauenhaar: „In jener Stunde stand ich da und sah einen großen Engel vor mir, dessen Haar aufgelöst war, wie das der Löwen, und dessen Zähne aus seinem Mund herausstanden, wie die eines Bären, dessen Haar aufgelöst war, wie das der Frauen, und dessen Körper wie der der Schlange war, indem er mich verschlingen wollte[4].“ Über diesen Anblick beginnen dem Seher alle Glieder am Leibe zu zittern, und vor Schrecken fällt er nieder. Der Vergleich mit Frauenhaar bedeutet also, daß dieser Engel, der die

---

[1] 1, 6—8 (Georg Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse, Leipzig 1899 [TU 17, 3a] 170; Rießler a. a. O. 168).

[2] Rießler a. a. O. 1274.

[3] 4, 3—5, 4 (Steindorff a. a. O. 150; Rießler a. a. O. 170).

[4] 8, 2 (Steind. 151; Rießler 172).

Menschen vor Gott anklagt[1], lange, herabwallende Haare trägt und damit einen unheimlichen Eindruck macht[2].

Nach der spätjüdischen Volksphantasie trägt der weibliche Dämon Lilith, die Führerin der nächtlichen Schadengeister, üppige, lange, wallende Haare[3]. Auch der besonders gefürchtete Mittagsdämon Qeteb (קֶטֶב) ist voller Haare[4].

Eine alchimistische syrische Papierhandschrift der Universität Cambridge mit der Bezeichnung Mm 6. 29 enthält unter verschiedenen Texten mystische Fragmente, für welche die

---

[1] 10, 5 (Steind. 152; Rießler 173).

[2] Zum aufgelösten Frauenhaar als Zeichen wilden, schlechten Wesens vgl. den „Hirt des Hermas" IX. Gleichn., 9, 5: „Dann wurden zwölf Frauen herbeigerufen, von schöner Gestalt, in schwarzen Kleidern (gegürtet, aber mit freien Schultern) und aufgelösten Haaren; es schien mir, als ob es Frauen vom Lande seien." Ebd. 13, 8: „Nach einiger Zeit aber ließen sie (die den Namen des Sohnes Gottes genommen und die Kraft der erschienenen Jungfrauen d. i. guter Geister hatten) sich von den Frauen verführen, die du gesehen hast in ihren schwarzen Gewändern, entblößten Schultern, aufgelösten Haaren und in ihrer schönen Gestalt." Ebd. 15, 3 werden die Frauen gedeutet: Unglaube, Unmäßigkeit, Ungehorsam, Verführung, dazu als Begleiterinnen: Trauer, Schlechtigkeit, Schwelgerei, Jähzorn, Lüge, Torheit, üble Nachrede, Haß. Die Stellen sind deutsch zu finden bei Franz Zeller, Die Apostolischen Väter, Aus dem Griechischen übersetzt, München o. J. (Bibliothek der Kirchenväter 35) 266 270 272; griechisch bei F. X. Funk, Die Apostolischen Väter, Tübingen und Leipzig 1901 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2, 1) 219 223 f 225.

[3] Alexander Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Leipzig 1866 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 4. 3) 88; Strack-Bill. a. a. O. 514. — Im Mischnatraktat Erubin 100 b heißt es z. B.: המגדלת שער כלילית = „langhaarig wie Lilith" (bei Kohut a. a. O. 88 Anm. 8). — Nur hingewiesen sei, ohne über mögliche Vorstellungsverwandtschaft ein Urteil aufzustellen, daß schon Is 13, 21 (vgl. Lv 17, 7) eine שְׂעִירִים genannte Dämonenklasse kennt; LXX hat δαιμόνια übersetzt, Vulg pilosi. Das Wort bedeutet eigentlich „Haarige". Gewöhnlich wird es „Bocksgestaltige" übersetzt. Vgl. Heinrich Kaupel, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930, 11; Strack-Bill. a. a. O. 501 f. Freilich sind außer Lilith — auch Qeteb wäre hier zu nennen — nach Strack-Bill. a. a. O. 514 nach jüdischen Anschauungen die Geister ohne Haarwuchs.

[4] Strack-Billerbeck a. a. O. 520.

Bearbeiter als ungefähre Zeit das dritte christliche Jahrhundert vermuten. Der Verfasser schildert seinen Kampf und seinen Sieg über die Βασκανία (Behexung): J'ai pris l'Envie par les cheveux qu'elle avait en abondance sur la tête(?) . . . je la saisis par les cheveux et je me mis à la couper en morceaux[1]. Die widrige Gestalt trägt demnach starken Haarwuchs.

Der inhaltlichen Verwandtschaft wegen mag gleich folgendes Beispiel angeschlossen werden. Die Handschrift Parisinus graecus 2316 aus dem 15. Jahrhundert bietet auf Blatt 432 ein altes christliches Amulett, das eine Begegnung Michaels mit einem weiblichen Dämon, der Βασκανία enthält: ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἔχουσα τὰς τρίχας ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ πεπυρωμένους[2]. Michael packt die Unholdin bei den Haaren und fordert Angabe ihrer 12 Namen[3].

In der gnostisch-ophitischen Pistis Sophia aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert heißt es c. 139: „Es fuhr Jesus in der Rede fort und sprach: ‚Es geschah nun darnach, daß der Vater meines Vaters, d. h. Jeû, kam und andere 360 Archonten von den Archonten des Adamas nahm, die nicht an das Mysterium des Lichtes geglaubt hatten, und sie in diese luftigen Örter, in denen wir uns jetzt befinden, unterhalb der Sphära band. Er setzte andere fünf große Archonten über sie, d. h. diese, welche sich auf dem Wege der Mitte befinden. Der erste Archon des Weges der Mitte wird die Paraplêx genannt, ein Archon mit Frauengestalt, dessen Haar bis auf seine Füße herabreicht,

[1] Folio 137 recto. Die französische Übersetzung steht bei M. Berthelot, La chimie au moyen âge, tome II, L'alchimie syriaque comprenant une introduction et plusieurs traités d'alchimie syriaques et arabes d'après les manuscrits du British Museum et de Cambridge, Texte et traduction avec notes, commentaires, reproduction des signes et des figures d'appareils, table analytique et index avec la collaboration de M. Rubens Duval, Paris 1893, 319. — Die Beschreibung der Handschrift ebd. XXII; Besprechung der mystischen Fragmente ebd. XXXIX—XLII.

[2] Bei R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 298.

[3] A. a. O.: καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, καὶ λέγει αὐτὴν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος κτλ. — Nach Reitzenstein a. a. O. 297 Anm. 2 ist die Βασκανία offenbar für Lilith eingetreten.

unter dessen Gewalt 25 Erzdämonen stehen, die über eine Menge anderer Dämonen herrschen'[1]." Die Paraplêx ist wie die c. 140[2] genannte Ariuth überhaupt ein weiblicher Archon, doch trägt sie übertrieben langes Haar als Ausstaffierung eines bösen Geistes und Dämonenführers.

Es bestätigt sich also die schon bisher von manchen Erklärern vertretene Meinung, das lange Haar der Heuschrecken bezeichne besondere Wildheit. Apk 9, 8 muß aus den Vorstellungen der angeführten Beispiele heraus verstanden werden. Die Heuschrecken machen in ihren langen Haaren einen wilden, schreckhaften Eindruck, wie man ihn in der Wirklichkeit bei langhaarigen, feindlichen Barbaren und in der Phantasie bei langhaarigen, feindlichen Dämonen erlebte. So paßt dieser Zug recht gut zu den unheimlichen höllischen Quälern der nichtchristlichen Menschheit. Ob die Heuschrecken ihr langes Haar nur auf dem Kopfe tragen oder am ganzen Körper, läßt der Text offen. Für das Wesen der Heuschrecken geben die angeführten Beispiele vielleicht auch einen Fingerzeig. Dämonen tragen solche Ausstattung. So legen die langen Haare nahe, in den Heuschrecken Dämonen zu erkennen, da sie wegen der Eigenart ihres Auftretens und ihres Aussehens sicher keine gewöhnlichen feindlichen Barbarenheere sind.

---

[1] Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, 1. Band, Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk, Leipzig 1905 (Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahrhunderte 13) 236, 24—36.

[2] A. a. O. 238, 21.

Bibliographische Notizen.

1934/35.

(Format 8⁰ ist bei Büchern weggelassen).

A. Das Neue Testament.[1]

a) Allgemeines und zu mehreren Themen Gehöriges.

1. Bibliographie.

Colunga, A., Boletin de Nuovo Testamento (La Ciença Tomista 26, 222—240).

Huby, J., S. J., *Bulletin d'éxégèse du Nouveau Testament* (RchScr 24, 478—496): Bespricht die neueren Forschungen über ntl Textkritik, die Einleitung, das Griechische des NT, das Leben Jesu und die neueren ntl Kommentare.

Lauzière, E., O. Pr., *Comptes rendus. Ecriture sainte. Nouveau Testament* (Revue thomiste 40, 106—121): Enthält 12, z. T. ausführliche Besprechungen über Werke aus dem Gebiet der ntl Forschung. Mit einer einzigen Ausnahme (Joseph Klausner) handelt es sich um Werke katholischer Autoren und um französische Werke; denn von dem hebräischen „Jesus von Nazareth" J. Klausners wird die 1933 von J. Friedmann und M.-R. Laville und von M. F. Willams Leben Jesu die 1934 von Gautier übersetzte französische Ausgabe besprochen. Eingehend sind besonders die Ergebnisse der Bücher von Lagrange über die Geschichte des ntl Kanons, von Allo über die Apk und B. Rigaux, L'Antichrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament (XVI u. 428. Paris, Gabalda) skizziert.

Bardy, G., Chronique d'histoire des origines chrétiennes (Revue apologétique 49, 96—112 235—246).

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Knopf, R., *Einführung in das Neue Testament.* 4. Aufl. unter Mitwirkung von H. Lietzmann neu bearbeitet von H. Weinel (Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß 2: XVI und 408. Gießen 1934, Töpelmann *M* 9,—): Die bekannte „Einführung" von kritischem Standpunkt als möglichst kurze und übersichtliche, aber doch allseitig und gründlich orientierende Einführung in das Gesamtgebiet der urchristlichen Probleme (Sprache des NT, Textgeschichte und -kritik, urchristliche Literatur — also nicht bloß die Bücher des NT umfassend — Kanongeschichte, ntl Zeitgeschichte, Leben Jesu, Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit, die Predigt Jesu, die Theologie des Paulus) erscheint hier in vierter, auf den neuesten Stand der Forschung gebrachter und daher wenn auch im Aufbau unveränderter, in vielen Einzelheiten, fast auf jeder Seite umgearbeiteter Ausgabe. Lietzmann bearbeitete die

[1] In Heft 3 erscheint der ntl Bericht; den Bericht für AT wird Heft 4 bringen. Eine Reihe von Besprechungen und Notizen mußte für den nächsten Bericht zurückgestellt werden. — Sch. = Schmid-Dillingen.

Abschnitte über Sprache, Text und Kanon, alles andere Weinel. Wertvoll ist außer der klaren Zusammenfassung und Darstellung der Probleme, daß der Schüler, für den das Buch zunächst bestimmt ist, auch an die hauptsächlichste Literatur schon herangeführt wird. Doch legt sich die Einführung in dieser Hinsicht Beschränkung auf und katholische Literatur findet man allzu selten angeführt. Lietzmann schrieb zu dieser Auflage einen interessanten einleitenden Abschnitt, der auf dem Hintergrund neuester Diskussionen die Stellung des Theologen zum NT bestimmt. Die pneumatische Exegese darf die philologisch-historische Exegese nicht ersetzen, sondern gründet sich auf sie und wird sie „als kongeniales Verstehen befruchten und zu weiterer Erkenntnis führen."

Bardsley, H. J., *Reconstructions of early Christian documents.* Vol. I (Ld. 1935, S. P. C. K. *s* 15,—): Eine Reihe von elf Untersuchungen, die zum Teil zu ungewöhnlichen und überraschenden Ergebnissen führen. Sie handeln über das Evangelium des Mk (Markusschluß, Quellenfrage, Rezensionen), über doketische Erzählungen, über Apokalyptik, über die äthiopischen Erzählungen von Petrus und Paulus, über die Chronologie der ersten siebzig Jahre, über die traditionelle Datierung der Gründung der römischen Kirche, über das Apostelkonzil, über die syrische Reise des Petrus und die Reise des Johannes und Paulus nach Ikonium, Ephesus und Rom. In einem Anhang untersucht B. noch „einige Fragen zu den Evangelien" und findet darin, daß „das vierte Evangelium das Werk eines ungeschickten (blundering) Herausgebers ist, der Blätter benützte, die die mündliche Lehre des hl. Johannes aufbewahrten" (nach The Times Literary Supplement 14. 3. 35, 163).

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Heikel, J. A., Konjekturen zu einigen Stellen des neutestamentlichen Textes (StKr 106 [N. F. 1] 314—317): Schlägt folgende Konjekturen vor: Mt 22, 36 ist vor μεγάλη ein ἡ ausgefallen; Mk 3, 6 ist συμβούλιον ἐτίθουν (statt ἐδίδουν B) ursprünglich; Mk 14, 3 muß es statt ἦσαν δέ τινες heißen: ἐλάλησαν δέ τινες; in Lk 12, 15 ist der Ausdruck ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ als Randglosse zu περισσεύειν zu streichen; in Apg 1, 4 lies statt συναλιζόμενος besser συναλιζομένοις; in 1 Kor 12, 31 ist nach ὑπερβολὴν das Adjektiv καλὴν ausgefallen; Eph 6, 24 liest H. Χριστὸν τὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ; Phil 3, 12 schlägt er zur Aufhellung des dunklen ἐν δὲ vor, im Vordersatz ἐμ' αὐτὸν auseinanderzulesen: „ich habe ihn noch nicht gewonnen, aber eines habe ich gewonnen"; 1 Thess 3, 2 ist statt σαίνεσθαι zu lesen: σαλεύεσθαι; 1 Petr 3, 4 lies ὁ κρυπτὸς τῇ καρδίᾳ ἄνθρωπος; Apk. 1, 9 ist vor ὑπομονῇ ein ἐν einzufügen; in Apk 18, 17 ist ὁ ἐπὶ τὸν τόπον πλέων zu lesen und es ist die V. 16 u. 18 genannte große Stadt gemeint.

Tasker, V. G., The quotations from the synoptic gospels in Origen's Exhortation to martyrdom (JthSt 36, 60—65): Stellt eine Liste der von Origenes in der genannten Schrift zitierten Stellen aus Mk, Mt, Lk auf, die er mit א B, Chester Beatty Papyri, Familie Θ usw. kollationiert, und kommt zu dem Ergebnis: Während sich für den Text des Mk ein „Cäsareatext" abgrenzt, beweisen die Zitate aus Mt, daß er für dieses Evangelium einen א B äquivalenten Text benützte. Das gleiche Bild wie für Mt ergibt sich für den Lk-Text. „No clearly ‚Caesarean' text emerges in Matthew and Luke."

Streeter, B. H., Origen, א and the Caesarean text (JthSt 36, 178—180): Kritische Bemerkungen zu dem vorstehenden Artikel Taskers. Die Kolumnen, welche die Texte der Familie Θ kollationiert, ist „positively misleading." Das Ergebnis der Betrachtung Strs ist: „Origen in Matthew and Luke, aswell as in Mark, used the Caesarean text."

Tasker, V. G., The text used by Eusebius in Demonstratio evangelica in quoting from Matthew and Luke (HthR 28, 61—67): Ergänzt die von K. Lake (in ,,The Caesarean text of the gospel of Mark" HthR 1928, 329) hergestellte Liste aus Mk-Texten mit einer solchen der Mt- und Lk-Zitate der Demonstratio. Es ergibt sich durch eine Kollation: Von den 13 Fällen, in denen im Mt-Text Eusebius und Familie Θ gegen den neutralen Text gemeinsam gehen, sind nicht weniger als 8 Varianten von D gestützt. Die Mt-Texte der Demonstratio evangelica sind demnach kein Zeugnis für die Existenz einer ϑ-Familie im Mt-Text. Die Schlußfolgerung, die die Untersuchung der Lk-Zitate ergibt, ist ähnlich: ,,The text of ℵ B has more right to be called the Caesarean text used by Eusebius than Fam. ϑ." Vgl. die obige Untersuchung zu Origenes.

Streeter, B. W., The Caesarean text of Matthew and Luke (HthR 28, 231—235): Richtet sich gegen Taskers Untersuchung zum Mt- und Lk-Text der Demonstratio evangelica (siehe oben), um zu zeigen, daß die Schlußfolgerung, die T. zieht, ,,genau das Gegenteil von dem ist, worauf der Beweis in Wirklichkeit hinausführt." T. scheint der irrtümlichen Auffassung zu sein, daß alle in den Hss der Familie Θ gefundenen Varianten Lesearten des Cäsareensischen Textes seien, während doch noch die ,,byzantinische" Überarbeitung des Textes in Rechnung zu setzen ist. In den Mt-Zitaten des Eusebius, die T. anführt, haben 41 von 47 Varianten ihre Bezeugung in den Hss der Θ-Familie.

2. Sprache und Form.

Döllstädt, W., *Griechische Papyrusprivatbriefe in gebildeter Sprache aus den ersten vier Jahrhunderten nach Christus* (Philologische Dissertation: 73. Jena 1934).

Clark, K. W., The meaning of ’ΕΝΕΡΓΕΩ *and* ΚΑΤΕΡΓΕΩ *in the New Testament* (JbL 54, 93—101): Die gewöhnlichen Übersetzungen verflachen den ursprünglichen Sinn dieser Wörter, die aus der übernatürlichen Vorstellungswelt des Urchristentums zu verstehen sind. ,,ἐνέργεια always in the New Testament refers to the mystic supernatural force of divine or evil spirit, and ἐνεργέω to its infusion or operation in one spirit-possessed". ἐνεργέω (11mal im NT) bedeutet 8mal ,,übernatürlichen Geist einflößen", in den andern drei Fällen bezeichnet es die Tätigkeit des schon einwohnenden übernatürlichen Geistes. ἐνεργοῦμαι (9mal) ist stets passiv gebraucht und zwar zweimal im Sinne: ,,mit dem übernatürlichen Geiste ausgestattet werden", in den anderen sieben Fällen im Sinne von ,,übernatürlich tätig gemacht werden", z. B. Jak 5, 16; Gal 5, 6; 2 Thess 2, 7. Καταργέω bedeutet entsprechend: die Befreiung von übernatürlicher Einwirkung, also ,,beschwören" (,,to exorcise").

Torm, F., Der Pluralis οὐρανοί (ZntW 33, 48—50): Die Ableitung der Pluralform aus dem hebr. שָׁמַיִם ist unwahrscheinlich, da in LXX שָׁמַיִם unter 626 Fällen nur 51mal mit dem Plural übersetzt ist und sich οὐρανοί auch in der profanen Gräzität (bei Anaximander und Aristoteles) nachweisen läßt. Es handelt sich um einen amplifizierenden Plural, der besonders der poetischen und feierlichen Sprache angehört. Die ntl Schriftsteller folgen in diesem Punkt einem verschiedenen Sprachgebrauch, z. B. bei Jo findet sich der Plural überhaupt nicht, in der Apk nur 12, 12 (aus LXX). Im Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν kann wegen Lk 15, 18 der Plural nicht daraus erklärt werden, daß οὐρανοί hier für den Gottesnamen steht.

Brown, J. H., The N. T. terms ,,eternal" ,,for ever" etc. (ExpT 46, 333—334): Die Ausdrücke enthalten den Begriff einer absolut unbekannten und unbestimmten Zeit oder Dauer, nicht den einer anfanglosen

Vergangenheit oder endlosen Dauer. Die Autoren wollen damit einfach das bezeichnen, was ,,außerhalb ihres Gesichtskreises'' (,,beyond their ken'') vor sich geht.

Schwyzer, E., Altes und Neues zu (hebr.-) griech. σάββατα, *(griech.-) lat. sabbata* (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 62, 1—16). Der Plural σάββατα mit Singularbedeutung ist nicht als pluralis poeticus noch aus religiöser Mystik zu verstehen, vielmehr war er ursprünglich gar kein Plural, sondern ,,das -α ist von Haus aus rein lautlicher Zusatz, bedingt durch die Notwendigkeit, das hebr. -t im griechischen Auslaut zu Gehör zu bringen'' (vgl. σίττα, ἄλφα, βῆτα). Die Transskription des ת mit τ statt ϑ zeigt, daß das Wort schon sehr früh den Griechen bekannt geworden ist.

Nandris, G., Beiträge zur Übersetzung der Evangelien (rumänisch) (In memoria lui Vasile Pârvan, Bukarest 1934, 214—221): Weist auf die Fehler hin, die sich in den Übersetzungen der Evangelien hartnäckig fortpflanzen, und führt als Beispiel Lk 2, 14 an, wo εὐδοκία nach Zielinski, dem sich N. anschließt, den ethischen Willen des Christentums ausdrückt (nach BzZ 35, 120).

Haefeli, L., *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi* (71. Luzern 1934, Räber. *M* 2,90): Die Quellen, aus denen H. schöpft, sind Philo, Josephus, 4 Esr, Sirach, Sprüche, NT usw. Der Verfasser fügt der Sammlung eine kurze Untersuchung über die stilistische Form der Sprichwörter an (nach K. Pieper in ThG 27, 365 f).

3. Ausgaben.

Novum Testamentum Graece *secundum textum Westcotto-Hortianum: Evangelium secundum Marcum.* Edited by S. C. E. Legg. (4°. Oxford 1935, Clarendon Press. *s* 21,—): Mit dieser von der Clarendon Press sorgfältigst und schön gedruckten Ausgabe des an textkritischen Fragen reichen Mk eröffnet sich das bedeutsame Werk der Herausgabe eines ,,neuen Tischendorf''. Dieses Novum Testamentum Graece knüpft an die ,,Octava critica major'' an und will sie ersetzen. Es ist bekannt, daß seine Herstellung einer Körperschaft von Gelehrten anvertraut ist, deren Vorsitz der Bischof von Gloucester führt. Finanziell wird das Unternehmen möglich durch das Entgegenkommen der Clarendon Press, durch Zuschüsse und Spenden der British Academy, der British and Foreign Bible Society und vieler Kollegien von Oxford und Cambridge. Das in lateinischer Sprache geschriebene Vorwort zu dem Werk ist vom Bischof von Gloucester und von A. Souter gezeichnet. Es rühmt die Verdienste Tischendorfs und seiner Vorgänger in der Textkritik und hebt unter den neueren Textkritikern den Wert der Arbeiten von F. C. Burkitt, Pusey und Gwilliam, G. W. Horner, Wordsworth und White, R. P. Blake hervor. Für die Textausgabe selbst entschieden sich die Herausgeber nach einigen Diskussionen dafür, den Text von Westcott-Hort als Kollationstext zu benützen und zu drucken. Der textkritische Apparat enthält über denjenigen Tischendorfs hinaus an neuem Material besonders die Kollation der in den letzten Jahren entdeckten Handschriften und Übersetzungen (also z. B. W, Θ, Chester Beatty usw.) und die genauere Zitierung der Väterstellen (vgl. ExpT 46, 498 f).

4. Handschriften.

Wilken, U., The Chester Beatty biblical papyri (Archiv für Papyrusforschung 11 [1935] 112—14): Ist der Ansicht, daß Kenyon einzelne Stücke vielleicht eher etwas zu spät eingesetzt hat. Die Paulusbriefe machen einen älteren Eindruck als die Evangelien und sind mindestens an den Anfang des 3. Jahrhunderts zu datieren, die Apk ,,möchte ich schon für die Mitte

oder auch den Anfang des 3. Jahrh. für möglich halten". Pap. IX, namentlich die Estherhandschrift, scheint ihm noch ins 2. Jahrhundert zu gehören.
Sch.

Fotheringham, D. R., The Chester Beatty Papyri (ExpT 46, 285): Bringt den Gesichtspunkt in Erinnerung, daß es sich in dieser Handschrift um ein Bibelexemplar handelt, das die Verfolgungen des Diocletian und wohl auch des Decius überdauerte. „Before we can handle it, men must have risked or given their lives, to save it from destruction." Der Text mag ein „Origenian"-text genannt werden, der zu Anfang des 3. Jahrh. in Ägypten gebraucht wurde. B kann nicht länger als „neutraler" Text gelten.

Schmid, J., Der Apokalypsetext des Chester Beatty Papyrus P 47 (Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 1935, 81—108): Untersucht den Text der zehn Blätter, die Apk 9, 10—17, 2 mit geringfügigen Lücken enthalten und den nunmehr ältesten Apk-Kodex darstellen. Sch. zählt in den rund 135 erhaltenen Versen des Papyrus 80 Sonderlesearten und urteilt, daß keine dieser Sonderlesearten den Anspruch machen kann, den Urtext vorzustellen. Die eingehende Untersuchung über die Familienzugehörigkeit, die Sch. auf seine sonstigen ausgedehnten Studien über den Text der Apk und auf eine allseitige Kenntnis des Materials aufzubauen vermag, führt zu dem Ergebnis, daß P 47 am nächsten mit S und den koptischen Übersetzungen verwandt ist. Abgesehen von den textgeschichtlich bedeutungslosen Sonderlesearten in P 47 und von den Sonderlesearten in S stimmen die beiden Texte bis auf einen kleinen Rest von Varianten überein. „P 47 S bilden ebenso ein Paar wie AC, ja, ihre Verwandtschaft ist eine noch engere als die zwischen A und C, die nur einige wenige Fehler miteinander teilen." Damit bietet aber P 47 zugleich den Origenestext der Apk „und zwar in einer um ein gutes Jahrhundert älteren und weniger durch Fehler und Willkürlichkeiten entstellten Gestalt als S." Es erweist sich, daß ein beträchtlicher Teil der Korrekturen von S jünger ist als P 47, besonders ist die Schicht „westlicher" Beeinflussung in S zum Großteil nach P 47 anzusetzen. Eine lateinische Beeinflussung des S-Textes ist nicht wahrscheinlich. „Zu tiefgehenden Korrekturen am Text der modernen Ausgaben gibt P 47 keinen Anlaß."

Kraeling, C. H., *A greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura.* Edited with facsimile, transcription and introduction (Studies and documents edited by K. Lake and S. Lake 3: 37. Ld. 1935, Christophers *s* 7 *d* 6): Das Fragment auf einem beschädigten Pergamentblatt (9,5 × 10,5) mit 14 Zeilen und Spuren einer nicht mehr leserlichen fünfzehnten wurde, wie K. berichtet, am 5. März 1933 bei den von der Yale Universität und der französischen Akademie unternommenen Ausgrabungen in Dura Europos in der Entfernung von 150 m von einer mit einem Hause verbundenen christlichen Kapelle gefunden. Es wurde offenbar in dieser Kapelle verwendet, die nach einer Inschrift 222 entstand und 256—257 mit dem Untergang der Stadt zerstört wurde. Nicht bloß diesem archäologischen Befund, sondern auch dem paläographischen Charakter nach stammt der Text aus der Zeit um 220. K. bietet hier die Edition, ferner für die verderbten Stellen eine in allem vertrauenswürdige Wiederherstellung des Textes des Fragments mit textkritischem Apparat und eine Untersuchung des Textes. In einer Tabelle stellt er zum Vergleich einander synoptisch gegenüber: das Dura-Fragment, den Text des arabischen Diatessarons, den Codex Fuldensis und die Evangelienharmonie von Liège (D. Plooj). Die Untersuchungen erstrecken sich vor allem auf das Verhältnis der erhaltenen Diatessarontexte zueinander (wobei sich eine Verwandtschaft Ephräm-lateinisches Diatessaron mit Einfügung von Jo 19, 31—39 gegenüber Dura-arabisches Diatessaron ohne Jo 19, 31—39 ergibt), ferner auf die interessante Frage nach dem Urtext des Tatian und nach der dem Fragment zugrunde liegenden Textform. Nach K. ist der kleine Fund für die ursprüng-

lich griechische Gestalt der Harmonie entscheidend: „With the Dura fragment in hand, it seems hard to escape the conclusion that Greek was actually the language of the original Harmony“ (S. 18). Als Bestandteil des Diatessarons wurde das Fragment (seine Signatur ist: Dura Parchment 24, Yale University) zuerst von Mrs. Susan Hopkins erkannt (nach J.-M. Lagrange in Rb 44, 322 ff und D. Plooj in ExpT 46, 471 ff).

Plooj, D., A fragment of Tatian's Diatessaron in Greek (ExpT 46, 471 bis 476): Handelt eingehend über den Fund von Dura Europos und seine Edition und Rekonstruktion durch C. H. Kraeling. Der von Kraeling edierte und wiederhergestellte Text der vierzehn Zeilen wird S. 472 mitgeteilt. Die mit großer Sachkenntnis geschriebene Untersuchung P.s, die die Thesen Kraelings überprüft, zeigt, wie mannigfaltig und verwickelt die Probleme sind, welche das kleine Fragment stellt, wenn man die sprachlichen Zustände Syriens und besonders die Textgeschichte der altsyrischen und altlateinischen Überlieferung (vgl. J. H. Vogels) in die Vergleichung einbezieht. So kommt P. aus textvergleichenden und linguistischen Beobachtungen (vgl. bes. in Zeile 1 u. 2 des Fragments: αἱ γυναῖκες τῶν συνακολουθησάντων αὐτῷ) in der Frage nach der Ursprache des Fragments zu einer Kraeling entgegengesetzten Meinung: Das Durafragment beweist die ursprünglich syrische Form des Diatessarons. Dura erhielt von Edessa sein Evangelium, das „für eine Minorität fremder Besucher der Kapelle ins Griechische übersetzt wurde.“

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Deux nouveaux textes relatifs à l'évangile* (Rb 44, 321—343): Die Studie bezieht sich auf das griechische Diatessaronfragment (ed. Kraeling) und das „unbekannte Evangelium“ (ed. Bell). Eine photographische Tafel des Diatessaronfragments ist beigegeben. L. gibt die Texte nach der Lesung und Rekonstruktion der Herausgeber wieder und fügt zu jedem die französische Übersetzung. Den Text des Durafragments vergleicht er (im Anschluß an Kraeling) in einer übersichtlichen Tabelle mit den parallelen Texten der arabischen Diatessaronübersetzung und des Codex Fuldensis. So kann derjenige, dem die Editionen selbst nicht zur Verfügung stehen, hier das gesamte neue Material in Kürze kennen lernen. In der Beurteilung des Diatessaronfragments erscheint es L. erwiesen, daß der griechische Text von Dura „das Original des Tatian ist“: „La question du texte primitif du Tatien, syriaque ou grec, est tranchée en faveur du grec“ (324). Die Prüfung der Einzelvarianten des Fragments — es stimmt in zwei Fällen mit B und sah überein — ergibt, daß man von einem Einfluß des Textyps D auf das Diatessaron Tatians nur mit aller Vorsicht sprechen darf. Zur Lösung dieser Frage bedürfte man aber umfangreicherer Textstücke. Die aufgefundenen Stücke des „unbekannten Evangeliums“ bilden ein Mosaik, da Synoptisches in Johannisches, Johannisches in Synoptisches eingedrungen ist. Die wahrscheinlichste Hypothese ist, daß es sich um die Arbeit eines Autors handelt, der in den vier Evangelien die hauptsächlichsten Diskussionen Jesu mit seinen Gegnern suchte und sie in seiner Art miteinander verband“. Die Texte bilden einen unbestreitbaren Beweis, daß das Jo-Ev zu Anfang des 2. Jahrh. existierte.

Burkitt, F. C., The Dura Fragment of Tatian (Jthst 36, 255—258): Das Fragment ist von einer im Vergleich zu seinem Umfang unverhältnismäßig großen Bedeutung. Es gehört der Textgestalt nach zum „Eastern“ Typ des Diatessarons (wie Arab.). In der römischen Kirche, in der sich damals der Wechsel von der griechischen zur lateinischen Sprache zu vollziehen begann, entstand zuerst die lateinische Evangelienharmonie als „a Latin Epitome for Latin Christians“. Tatian besorgte sich eine griechische Übersetzung des römischen Diatessarons und übersetzte sie ins Syrische. Die Reihe der Entwicklung ist also nach B.: lateinisch — griechisch — syrisch.

Valentine-Richards, A. V., *The text of acts in Codex 614 (Tischendorf 137) and its allies* edited. With an introduction by J. M. Creed (Ld. 1935, Cambridge University Press. *s* 6,—): Der Text des Cod. 614 (11. oder 13. Jahrh.) ist für diejenigen Stücke der Apg von hervorragender Bedeutung, in welchen der Codex Bezae lückenhaft ist. V.-R. ediert hier den bisher durch Kollationen schon bekannten Text in seinem vollen Umfang und vergleicht in einem Anhang die Hss 180 und 224 der Apg. Die Einleitung zu der Edition, die kurz über die charakteristischen Eigenheiten des Textes dieser Hss und die Frage der Herkunft handelt, verfaßte Creed an Stelle des durch den Tod aus der Arbeit gerissenen Herausgebers. Bezüglich der Herkunft des Textes von 614 kann man nach Cr. wegen der engen Berührung mit dem harkleiensischen Text an monophysitisch-syrischen Ursprung denken (vgl. ExpT 46, 210).

5. *Übersetzungen (morgenländische, abendländische in chronologischer Form).*

Novum Testamentum *Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi.* Ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt † J. Wordsworth et H. J. White. Partis secundae fasciculus quartus: *Epistula ad Galatas. Epistula ad Ephesios.* Recensuit H. J. White (4⁰. Oxford 1935, E Typographeo Clarendoniano. *s* 10 *d* 6): H. J. White folgte im Juli 1934 seinem ersten Mitarbeiter Wordsworth in den Tod, sodaß diese Lieferung des lateinischen Novum Testamentum das letzte von ihm noch fertiggestellte Stück ist. Jedoch ist die Fortsetzung des Werkes sichergestellt. Die Ausgabe des Textes des Gal und Eph ist das Ergebnis mühevoller Gelehrtenarbeit und reifen Urteils wie die früheren Teile. Der Verlag der Clarendon Press hat mit hoher typographischer Technik das Buch hervorragend schön gedruckt und den Preis erfreulich billig gemacht (vgl. The Times Literary Supplement 28. 2. 35, 127).

Souter, A., Henry Julian White and the Vulgate (JthSt 36, 11—13): Eine zusammenfassende interessante Mitteilung über die Lebensdaten des am 16. Juli 1934 verstorbenen Gelehrten sowie über die Entstehung und die Schicksale seiner großen Ausgabe des Hieronymustextes. Wir erfahren, daß Wh. die Edition des Gal und Eph druckfertig hinterließ (unterdessen im Druck bereits erschienen, s. oben) und auch das Material für die noch übrigen Bücher so vollständig bereit hatte, daß er das Werk 1936 abzuschließen hoffte. Seine große Vulgatabibliothek vermachte Wh. der Christ Church Library, die dadurch im Besitz einer der besten Bibliotheken über die lateinische Bibel ist; an die gleiche Bibliothek kam seine umfangreiche Vulgata-Korrespondenz, die am 16. Juli 1959 geöffnet werden darf.

Opfermann, B., Ein Perikopenfragment aus Abdinghof. Ein Beitrag zur Frage der Stationsfasttage (ThG 27, 474—479): Beschreibung des Kodex, der über 22 Abschnitte aus den vier Evangelien enthält. Die Handschrift (2. Mss. Theol. 60 der Kasseler Landesbibliothek) stammt aus dem 11. Jahrh. O. untersucht die Hs nach ihrer liturgiegeschichtlichen Bedeutung.

Opfermann, B., Zum Hardehauser Evangeliar (Cistercienser-Chronik 47, 257—262): Beschreibung der Hs 2 Mss. theol. 59 der Kasseler Landesbibliothek, Angabe des Inhalts, Charakteristik der Initialen und Miniaturen, das Perikopenverzeichnis am Schluß der Hs.

Grewolds, H., Die gotischen Komposita in ihrem Verhältnis zu denen der griechischen Vorlage (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen 60, 1—53; 61, 145—179): Vergleicht die Verbalkomposita und Nominalkomposita der gotischen Übersetzung des NT mit denen der griechischen Vorlage Wulfilas. Das Interesse der Untersuchung liegt aber völlig auf dem Gebiete der gotischen Wortbildung und Grammatik.

Hopkin-James, L. J., The celtic gospels, their story and their text (Oxford 1934, University Press): Ist in Wirklichkeit eine Ausgabe des Vulgata-Codex L, dessen Lücken in Lk durch einen Codex von Hereford ausgefüllt werden. Die Hs ist um 700 geschrieben und ist nicht etwa der „keltische" Text, sondern ein da und dort von einem in vorangelsächsicher Zeit kursierenden Text beeinflußter Vulgatatext. Vgl. die viele Ausstellungen machende Kritik dieser Edition in JthSt 36, 188—191 von F. C. Burkitt.

The New Testament (*or Covenant of Our Lord and Saviour Jesus Christ.* Translated by E. Cunnington. Rev. edition (XVI u. 526. London 1935. Marshall. *s* 2 *d* 6).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Goudge, H. L., *The authority and value of the New Testament* (Ld. 1935, Mowbray. *d* 3).

Grant, F. C., *Form-criticism* (NY. 1935, Clark. *$* 2,—): Vereinigt unter diesem Titel die Übersetzung zweier deutscher formgeschichtlicher Untersuchungen, nämlich: R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien² 1930, und K. Kundsin, Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung (nach ExpT 46, 213).

Box, H. S., *Miracles and critics.* With foreword by A. C. Headlam (Ld. 1935, Faith Press. *s* 3,—): Behandelt die Wunder in den Evangelien, von denen sich Jesu Lehre nicht abtrennen läßt, mit Kritik der geschichtlichen Versuche (Reimarus, Paulus, Strauß u. a.), die das Wunder aus den Evangelien streichen, ferner die Theologie des Wunders, den Zweck des Wunders und die Unmöglichkeit natürlicher Wundererklärung (nach The Times Literary Supplement 2. 5. 35, 291).

Michel, O., Biblisches Bekennen und Bezeugen. ὁμολογεῖν *und* μαρτυρεῖν *im biblischen Sprachgebrauch* (Evangelische Theologie 1, 231—245): Zeigt die Bedeutungsentwicklung und den begrifflichen Inhalt dieser ursprünglich auf forensischem Boden gewachsenen Ausdrücke im AT, besonders im NT. Die forensische Situation ist im NT vielfach nicht mehr vorhanden, aber die aus der Gerichtsszene stammende Dreiheit: Gott, Zeuge, Hörer des Zeugnisses, erinnert noch an diese Situation. Der forensische Unterton klingt auch im vierten Evangelium, welches „das eigentliche Evangelium des Bekennens und Zeugens ist", noch mit.

Robinson, W. C., The certainty of the gospel (Ld. 1935, Zondervan. *$* 1,—): Die „Gewißheiten" sind: Die göttliche Offenbarung, Christus, die Gnade, die Rechtfertigung durch den Glauben, Gottes Liebe und Fürsorge.

Scott, E. F., *The New Testament idea of revelation* (255. Ld. 1935, Scribner. *$* 2,—).

Logan, I., The strange word „propitiation" (ExpT 46, 525—527): Eine kurze Notiz über die Bedeutung von ἱλαστήριον, ἱλασμός, ἱλάσκεσθαι, ἵλεως im NT. Der ältere Begriff der „Sühne" eines beleidigten Gottes tritt zurück zugunsten des Begriffes der in Jesus Christus erschienenen Gnade.

Stählin, G., Κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. *Von der Dynamik der urchristlichen Mission* (Wort und Geist. Festgabe für K. Heim [B. 1934] 99—119).

Jeremias, Joachim, *Die Abendmahlsworte Jesu* (99. Göttingen 1935. Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4,50): Behandelt werden die drei Fragen: 1. War Jesu letztes Mahl ein Passahmahl? (Ja. Der synoptische Bericht ist richtig und entscheidend, der johanneische dagegen nicht einheitlich); 2. Der älteste Text (wörtlich identisch mit dem des Mk; Lk 22, 19ᵇ—20 sind späterer Einschub; Mk aber bietet völlig authentische Kunde); 3. Der

Sinn der Abendmahlsworte Jesu (sein Tod ist stellvertretendes, die Sünden sühnendes Sterben, die Sühnkraft seines Sterbens gilt den πολλοί, der Völkerwelt. Das Essen und Trinken schenkt Anteil an der Sühnkraft seines Todes). Die rabbinische und die moderne Literatur sind mit gleicher Sorgfalt verwertet. Sch.

Greeven, H., *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (Neutestamentliche Forschungen hrsg. v. O. Schmitz, Dritte Reihe, 4. Heft. VIII u. 165. Gütersloh 1935. Bertelsmann. *M* 5,—): Untersucht mit guter Kenntnis der beiderseitigen Quellen die Frage, wie die Stoa und wie die urchristliche Religion die sozialen Unterschiede zu überwinden trachtet. Dieses umfassende Thema wird in die 5 Kapitel zerlegt: 1. Die Gleichheit aller Menschen, 2. Die Sklavenfrage, 3. Reichtum und Eigentum, 4. Frau und Ehe, 5. Die neueren Unterschiede. Die schöne Arbeit unterscheidet sich von manchen anderen Beiträgen der gleichen Sammlung auch darin in vorteilhafter Weise, daß sie auf eine schlichte und klare Darstellung bedacht ist. Sch.

2. *Urchristentum.*

Leipoldt, J., *Gebet und Zauber im Urchristentum* (Zeitschrift f. Kirchengeschichte 54, 1—11): Nach einer Darstellung der Verbreitung des zauberkräftigen, d. h. Gott durch magische Mittel zur Erhörung drängenden Gebetes im Heidentum und Judentum, behandelt L. das Beten Jesu, des palästinensischen Urchristentums, des Paulus, des nachpaulinischen hellenischen Christentums. Jesus zieht in seinem eigenen Beten und in seiner Lehre vom Gebet (besonders Vaterunser) eine klare Grenze zwischen Gebet und Zauber. Der neue Erhörungsbegriff, der in seinem Gebet auftritt und und der allein der geistigen Vorstellung von Gott entspricht, ist: nicht erhört werden in dem Sinn, wie man denkt, sondern „eine Antwort von Gott empfangen und damit die rechte innere Sicherheit und Freudigkeit.“ Jesus meint das Vaterunser als Muster, nicht als Zauber. Das Vaterunser ist nicht „heiliges Formular“, wie die Tatsache zeigt, daß Lk es stilistisch und teilweise sachlich änderte. Das Judenchristentum verwischt die Grenze zwischen Gebet und Zauber, während bei Paulus das Gebet so „vergeistigt ist, daß es von allem Zauber grundsätzlich geschieden ist“. Die reine Auffassung Jesu geht auch im griechischen Christentum, schon im Jo-Ev beginnend, wieder verloren.

Büchsel, *Die Verfassung der Kirche in der Apostelzeit* (AelKz 68, 122 bis 127 146—153): Jesus hat keine Kirchenverfassung gegeben, auch keine verfaßte Kirche gebildet, aber er hat trotzdem die Kirche begründet. Was dem Leben in der Urgemeinde seine Ausprägung gab, was sowohl die Schärfe der Abgrenzung nach außen, als auch „die Unbestimmtheit der Grenzen im Innern“ d. h. den Mangel einer durch Verfassung geregelten genauen Abgrenzung der Geltungssphären der einzelnen Gemeindeglieder mit sich brachte, war das Unterstelltsein unter das Wort Gottes. Der Ansatz zur Verfassungsbildung geschieht mit der Einführung örtlicher Gemeindeleitung neben den Aposteln (Presbyter). Das wesentlich gleiche Bild zeigen die Paulusbriefe. Für Paulus ist die Kirche „nicht ein Gebilde des Rechts wie der Staat, sondern ein Organismus“. Die Gesichtspunkte, nach denen das Gemeindeleben sich formt, sind die Begabung, welche die Verschiedenartigkeit der Glieder begründet, und die Ordnung, welche die verschiedenen Begabungen dem Ganzen der Gemeinde einfügt. Schlatters Satz: „Es gibt kein apostolisches Kirchenrecht“ ist richtig. Das Kirchenrecht ist erst Ergebnis des positiven Verhältnisses, in welches die Kirche zum Staat trat.

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Corbishley, Th., S. J., *The chronology of the reign of Herod the Great* (JthSt 36, 22—32): Alle in der Chronologie des Josephus über die Daten der Regierungszeit des Herodes auftretenden Unstimmigkeiten finden eine Lösung bei der Annahme, daß Josephus bei der Kompilation seiner Geschichte, ohne daß er es angab, eine doppelte Art der Chronologie anwandte, die „offizielle", die er im allgemeinen in seinen Quellen fand, die die Ereignisse von 37 v. Chr. an zählt, und eine davon verschiedene, die einige Dokumente aufwiesen, die das Jahr 39/40 v. Chr. als das erste Regierungsjahr und den Monat Tišri als Beginn des bürgerlichen Jahres annimmt. Darnach sind das 15. Jahr des Herodes, das Bell. Jud. 1 § 401, und das 18., das Antt. 15 § 380 als Jahr des beginnenden Tempelbaus angegeben werden, identisch, nämlich beide bezeichnen das Jahr 23/22 v. Chr., was für Joh 2, 20 auf das Jahr 30 n. Chr. führt. Die Hypothese ist besonders einflußreich auf die Datierung der Ereignisse von 14—9 v. Chr. Herodes starb entweder im Monat Nisan oder im Herbst des Jahres 4 v. Chr.

Foerster, W., Der Ursprung des Pharisäismus (Znt W 34, 35—51): Will durch Analyse der Stellen, die sich auf die Chasidim beziehen, die immer noch umstrittene Frage nach dem eigentlichen Ansatzpunkt der pharisäischen Bewegung beantworten. Es sind die Stellen 1 Makk 2, 42; 7, 12—14; die Tiervision im äth. Hen. (83—90); die eschatologischen Abschnitte des Dan; die 10-Wochenapokalypse des äth. Hen. (93 u. 91, 12—17); Jubil. 23, 11 ff.; Asc. Mosis 5. Im Lichte dieser Stellen werden auch spätere Berichte bei Josephus, bei den Rabbinen und in der Damaskusschrift verständlich. Die Pharisäer sind um 200 v. Chr. entstanden und ihr primäres Ziel ist ein neues Gesetzesverständnis. Das verbindet sich deutlich mit einem eschatologischen Element: durch die Rückkehr des ganzen Volkes zum neuverstandenen Gesetz soll das Kommen der Heilszeit ermöglicht werden.

Huntress, Erminie, „Son of God" in Jewish writings prior to the Christian era (JbL 54, 117—123): Stellt die Frage: Was konnte ein mit Jesus zeitgenössischer Jude unter dem Ausdruck „Sohn Gottes" verstehen, wenn Jesus ihn anwandte? H. untersucht den Gebrauch der Vorstellung in der ntl und apokryphen Literatur und kommt zu dem Schluß, daß die palästinensische Urgemeinde Jesus „in einem rein jüdischen Sinne" als Sohn Gottes bezeichnen mochte. Für sie bedeutete das, daß Jesus „in einem einzigartigen Sinne von Gott erwählt und in seinem Dienste gehorsam war, und vielleicht auch, daß sein Leiden . . . der höchste Ausdruck des Gehorsams eines Gottessohnes war".

Windisch, H., Zum Corpus Hellenisticum (ZntW 34, 124—125): Nachricht über den Stand der Arbeiten, deren Leitung W. nach E. v. Dobschütz' Tode übernahm, und Einladung zur Mitarbeit. Das CJH (Corpus Judaeo-hellenisticum) soll zunächst für die Evangelien fertig gearbeitet und ediert, die Arbeiten für das große Hellenisticum unterdessen fortgeführt werden.

Festugière, A. J., O. Pr., *Les mystères de Dionysos* (Rb 44, 192—211 366—396): Studiert das gesamte Quellenmaterial über den Ursprung und den Inhalt der Dionysosmysterien, des Orphismus und der Zagreuslegende. Die Quellen, die uns für die Erkenntnis der Dionysosmysterien zur Verfügung stehen (Inschriften und Bilddenkmäler) lassen keinerlei Zusammenhang dieser Mysterien mit dem Orphismus und Zagreus erkennen. In der Zeit um Christus nehmen die Mysterien eine stärkere Hoffnung auf die glückselige Unsterblichkeit nach dem Tode in ihren Glauben auf, aber es findet sich „kein Anzeichen einer Heilslehre im modernen Sinn durch die Angleichung an einen gestorbenen und wiedergeborenen Gott". Nach einer literarischen Tradition gilt Orpheus vom 6. bis 3. Jahrh. v. Chr. als

göttlich inspirierter Sänger; nirgends ist die Rede von orphischen Gemeinschaften oder gar Mysterien. Die Blüte des Orphismus gehört erst dem 3. und 4. Jahrh. nach Christus an. Es findet sich in den alten Zeugnissen über Orpheus und das orphische Leben keine Anspielung auf Zagreus. Die Zagreuslegende bildet sich in Analogie des Osirismythos aus. Das ὠμοφάγιον ist nicht ein Sakrament, sondern ,,un effet de l'excitation mystique''. Abhängigkeit des Christentums von den Dionysosmysterien läßt sich nicht erweisen: ,,Si l'on entend les mystères que nous fait connaître l'epigraphie, nul ne songe à un rapprochement'' (gegen Harrison und Loisy).

Nillson, M. P., Early orphism and kindred religions movements (HthR 28, 181—231): Eine Menge orphischer Gedichte existierte zweifellos lange vor der Zeit Platos, der als erster orphische Verse zitiert. Noch in größerem Maße als bei Homer handelt es sich da um ,,wilde'' Texte, die, mündlich tradiert, mannigfachste Änderungen erfuhren. Die Ansicht Kerns, daß Orpheus ,,eine Projektion seiner Gemeinschaft'' ist, bleibt eine Möglichkeit. Der Orphismus ist von den anderen religiösen Strömungen der archaischen Periode nicht scharf getrennt, aber seine charakteristischen Lehren lassen sich feststellen (so N. zum Teil gegen Wilamowitz). Die Theogonie des Orphismus, von der wir uns aus der vorhandenen fragmentarischen Überlieferung noch am besten eine Vorstellung zu bilden vermögen, ist von Hesiods Theogonie abhängig, die als ihr ,,Prototyp'' gelten kann. Mit anderen religiösen Strömungen teilt der Orphismus den Glauben an die Metempsychose, an Lohn und Strafe in der anderen Welt usw., er ist also nicht so original, wie er oft angesehen wird. Auch die Idee vom Körper als dem Grab der Seele und die damit zusammenhängende neue Lebenswertung waren schon durch ähnliche Gedanken vorbereitet, dem Orphismus gebührt das Verdienst der scharfen Formulierung und konsequenten Anwendung dieses Gedankens. Die Schöpfung des Orphismus ist eine religiöse Anthropologie.

Lagrange, M.-J., Socrate et Notre Seigneur Jésus-Christ d'après un livre récent (Rb 44, 5—21): Die aufklärerische rationalistische Gleichstellung von Jesus und Sokrates war unmodern geworden, seitdem Jesus im Zeitalter der Religionsgeschichte im Gegensatz zu Sokrates in den Typus des Propheten und Gottgesandten eingereiht wurde. L. setzt sich hier mit H. Windisch (in dem Buche ,,Paulus und Christus'' s. o. S. 200) auseinander, der jene Parallele wiederherstellt, indem er auch Sokrates in den Typus des θεῖος ἄνθρωπος erhebt. Die drei Eigenarten aber, an denen W. den Typus des ,,Gottesmannes'' mißt: die göttliche Sendung, die Allwissenheit, die Geburt aus Gott, finden sich bei Sokrates nicht oder in einem völlig anderen Sinne. Die ,,Sendung'' des Sokrates beruht auf einem Orakelspruch, den Pythia einem Freund des Sokrates gab, daß niemand weiser ist als Sokrates. Sokrates ist der Tugendprediger, Jesus ist der Apostel seines Vaters. Das δαιμόνιον bedeutet nicht eine Allwissenheit. ,,Une comparaison avec la science de Jésus ne serait pas seulement déplacée, elle serait déplaisante . . .'' (9). Die Inkarnation des Nous (θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς) ist als Teilnahme der menschlichen Vernunft am göttlichen Licht zu verstehen und allen Menschen zuteil. Sie ist also ebenfalls nicht zu vergleichen mit dem Begriff der Inkarnation des ,,Logos'' in Jesus Christus und in der kirchlichen Tradition auch nicht so gefaßt worden. Erst Justinus spricht erstmals das Wort Sokrates aus.

4. Archäologie und Geographie.

Dalman, G., *Sacred sites and ways. Studies in the topography of the gospels.* Authorized version by P. P. Levertoff (Ld. 1935, S. P. C. K. *s* 12 *d* 6): Übersetzung des deutschen Werkes ,,Orte und Wege Jesu'' nach der 3. Auflage. Eine Besprechung für die englischen Leser, die bezeugt,

daß der Übersetzer seine Arbeit ,,uncommonly well'' getan hat, siehe The Times Literary Supplement 30. 6. 35, 402.

Richmond, E.T., *The sites of the crucifixion and the resurrection* (Ld. 1935, Catholic Truth Society. *d* 2,—): Die Forschungen der letzten vierzig oder fünfzig Jahre haben dazu geführt, ,,eine vollständige Übereinstimmung zwischen den topographischen und archäologischen Tatsachen, den Leidenserzählungen der Evv und den ältesten Überlieferungen über die Schauplätze des Geschehens zu offenbaren.'' Kalvaria ist der Bezethahügel im Norden vor dem Damaskustor und das Heilige Grab ist das ,,Gartengrab''. Es ist nach R. außer Zweifel, daß ,,die heutige Rotunde, die über dem Grabe steht, an der gleichen Stelle erbaut ist, an welcher Konstantin seine Anastasis errichtete und daß sie zum großen Teil auf den Resten seines Baues sich erhebt. R. ist Direktor des ,,Department of Antiquities'' in Palästina (vgl. The Times Literary Supplement 28. 2. 35, 127 f).

Messerschmidt, F., Die Ausgrabungen in Dura-Europos am Euphrat (StKr 106 [N. F. 1] 241—251): Mit vier Tafeln und drei Abbildungen im Text. M. gibt einen interessanten Überblick über die Lage und die Geschichte des Ortes und über die ergebnisreichen Ausgrabungen, die durch den kleinen Fund des Diatessaronblattes auch für den Neutestamentler in ein besonderes Interesse gerückt wurden. Nach M. darf von diesen östlichen Ruinenstädten ,,noch viel Neues und Überraschendes erwartet werden''.

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Lagrange, M.-J., O. Pr., *L'histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (Rb 44, 212—219): Auseinandersetzung mit der Kritik F. Ogaras S. J. in Gregorianum 15, 451—466, besonders über die Frage des Verhältnisses zwischen Inspiration und Apostolat. Es ist vielleicht nicht nötig für jedes Buch eine spezielle Inspiration anzunehmen, sondern die Inspiration kann in der apostolischen Autorität schon stets mitbegriffen sein. ,,C'est du moins ainsi qu'a procédé l'antiquité.''

2. Geschichte der Kritik und Exegese.

Horst, Fr., Carl Clemen zum 70. Geburtstage (Forschungen und Fortschritte 11, 119).

L'œuvre *exégetique et historique du P. Lagrange*, par MM. J. Chaine, L. Venard, G. Bardy, E. Magnin, J. Guitton. Préface de S. Em. le Cardinal Liénart (Cahiers de la Nouvelle Journée 28: 232. P. 1935, Bloud et Gay. *Fr.* 24,—): Das Werk erschien zum 80. Geburtstag (7. März 1935) des berühmten Exegeten. Nach einer Abhandlung J. Chaines über die Arbeiten Lagranges zu AT und Semitismus beschäftigt sich L. Venard mit seinen Forschungen zur Exegese des NT und zur Geschichte des Urchristentums, G. Bardy mit seinen Bemühungen um unsere Erkenntnis der hellenischen Umwelt des NT; E. Magnin zeigt die hervorragende Bedeutung Lagranges auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte, J. Guitton handelt über den Einfluß, den seine wissenschaftliche Forschung auf die Kreise der akademisch gebildeten Laien übt. Das Buch gibt naturgemäß nicht nur ein Bild von der staunenswerten und rastlosen Lebensarbeit des Gelehrten in allen ihren ausgedehnten und verzweigten Bezirken, sondern zugleich einen Durchblick durch die Kämpfe, Strömungen und Fortschritte auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft, inmitten derer P. Lagrange als einer der ersten Führer der exegetischen und geschichtlichen Forschung allzeit steht.

L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange (La vie spirituelle 44, 196—199): Schildert im Anschluß an das vorher angezeigte Werk das ungeheure Lebenswerk des Gelehrten und seine geistige und priesterliche Persönlichkeit. Seine Tätigkeit faßt sich vor allem zusammen in der Begründung der École pratique d'études bibliques in Jerusalem (1890), der Begründung der Revue biblique und der dauernden Mitarbeit an ihr (1892), der Begründung der Études bibliques (1903), von denen er selbst 15 Bände großen Umfanges schrieb. Es wird an P. Lagrange gerühmt: die viele Gebiete zugleich mit Gründlichkeit und Meisterschaft erfassende Gelehrsamkeit, seine Methode, deren Merkmal „loyauté absolue" ist, sein großer Einfluß nicht bloß auf die Bibel- und Geschichtskenntnis der Theologen, sondern auch auf die Laienwelt.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen.

The **New Testament.** Edited with an introduction by M. R. James O. M. Assisted by Delia Lyttelton with engravings by E. Gill. Vol. II: *The gospel according to St. Luke and The acts of the apostles* (Ld. 1935, Dent. *s* 5,—).

Schlier, H., Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden. Nach dem Neuen Testament (Evangelische Theologie 1, 9—26): Behandelt Röm 1, 19—32; Apg 17, 16—34; Röm 2, 14—16; 1 Kor 1, 21—24. Der Mensch, wie ihn die Geschichte zeigt, hat immer schon den im Geschaffenen gegenwärtigen Gott verkannt. Die Verdeckung des offenbaren Gottes geschah nach neutestamentlicher Lehre auf zwei Arten: durch die Frage nach ihm („gerade dort, wo sie sich dem Erweis Gottes im Geschaffenen nicht versagen, verraten sie, daß sie sich ihm schon versagt haben: sie verehren den bekannten Gott als den unbekannten" (S. 13 zu Apg 17, 22) und durch die illusionäre Vergötterung der Welt und des Menschen.

King, G. B., The „negative" golden rule (JR 15, 59—62): Die Belege, die K. in JR VIII (1928) in einem Aufsatz gleichen Titels dafür beigebracht hatte, daß sich die negative Form der goldenen Regel schon vor Hillel vorfindet, werden hier um weitere Nachweise der Regel vermehrt. Sie finden sich in der äthiopischen Übersetzung des „Buches der Thekla" (englische Übersetzung von Goodspeed, Book of Thecla, Chicago 1901, S. 28), wo sie nach Goodspeed und K. möglicherweise durch Vermittlung der arabischen Version auf jüdischen Ursprung zurückgeht, ferner in der arabischen Übersetzung von „Kalila und Dimna", indischen Ursprungs, ferner in Mahabharata XII, 259, 20, endlich in den sog. „Gesetzen König Alfreds des Großen" (The whole works of King Alfred the Great III, Oxford 1852, 119 ff,) wo Einflüsse des westlichen Textes möglich sind.

Kiddle, M., The admission of the gentiles in St. Luke's gospel and acts (JthSt 36, 160—173): Mt und Lk zeigen eine durchaus verschiedene Haltung gegenüber dem das erste Jahrhundert beherrschenden Hauptproblem, nämlich der Stellung des Christentums zum Heidentum. Das Grundmotiv, das sich durch die ganze Darstellung des Lukas in Evangelium und Apg zieht und sie bestimmend beeinflußt, ist, daß es Gottes ewiger Plan vom Anfang der Geschichte an war, daß die Heiden in die Kirche hineingenommen werden sollen. „Es ist bezeichnend, daß in seinem Evangelium sehr weniges ist, was sich der in den Schriften des Paulus, Markus und Matthäus so bedeutsam hervortretenden Idee an die Seite stellen ließe, daß die Zulassung der Heiden das gnadenvolle Geschenk sei, das [erst] als unmittelbares Ergebnis der Verwerfung der Juden verliehen wurde." Das zeige sich in der Kindheitsgeschichte, in seinem besonderen Interesse für die Samaritaner und die armen Bevölkerungsschichten usw.

f) Jesus.

1. Allgemeines.

Meyer, G., Eduard Sievers über die berühmte Christusstelle bei Tacitus (AelKz 68, 113—114): Mitteilung aus einem Briefe Ed. Sievers', der schreibt, daß ,,klanglich [schallanalytisch] nicht der geringste Anlaß zu der Vermutung gegeben ist, die Stelle könnte nachträglich interpoliert sein''.

Bultmann, R., *Jesus and the word.* Translated by Louise P. Smith and Erminie Huntress (Ld. 1935, Nicholson and Watson. *s* 6,—): Von den Übersetzerinnen mit einem Vorwort eingeleitet, das über den Autor handelt und seine Stellung innerhalb der ,,Theologie der Krisis'' bestimmt (nach The Times Literary Supplement 28. 3. 35, 215).

Cole, St. G., The relevancy of Jesus (JR 15, 281—293): Die Kultur, von der Jesus bestimmt war, ist eine andere, als diejenige, aus der wir heutigen Menschen leben. Jesus gehört der hebräischen Rasse ,,the most profoundly religious stock the world has ever produced'', an. Die besonderen Merkmale der geistigen Kultur dieses Volkes sind: der betonte Vorsehungs- und Erwählungsglaube, die messianisch-apokalyptische Zukunftshoffnung, die patriarchalische Ordnung des sozialen Lebens, die Pflege ländlich-bäuerlicher Kultur, die orientalische Geistesart mit phantasiebestimmtem, emotionalem Denken. In den zentralen Lehren Jesu: Gott-Vater-Vorstellung (patriarchalisch), Gottesreich (apokalyptisch), Liebe zeigt sich dieser zeit- und kulturbedingte Einschlag. Für die Frage der immerbleibenden Bedeutung der Person und Lehre Jesu gibt es nur eine doppelte Alternative: eine ''Jesus-Mystik'' (,,Jesus'' mysticism, Grenstedt) oder ,,die Forderung, die sittlichen Aufgaben unserer Zeit und des heutigen Tages in dem gleichen bahnbrechenden Geist zu lösen, der Jesus in seiner Zeit und seinen Tagen kennzeichnete''. C. entscheidet sich von einer durchaus evolutionistischen und relativistischen Auffassung der Ethik aus für diese letztere Bestimmung der Bedeutung Jesu.

Goodier, The training of Jesus Christ (The clergy review 7, 173—189): Darlegungen über den Einfluß des Milieus und der Erziehung auf die Entwicklung der menschlichen Seite Jesu Christi und über deren Niederschlag in den Evangelien (nach Revue thomiste 40, 128).

Lebreton, J., S. J., *The life and teaching of Jesus our Lord.* Translated by F. Day. Vol. I (Ld. 1935, Burns Oates. *s* 10 *d* 6): Vgl. zur französischen Urausgabe BZ 20, 189, zur italienischen Übersetzung oben S. 209.

Guignebert, Ch., *Jesus.* Translated by S. H. Hooke (Ld. 1935, Kegan Paul. *s* 25,—): Eine ausführliche Besprechung dieser englischen Übersetzung siehe in The Times Literary Supplement 18. 7. 35, 456.

Talija, U., O.F.M., *Jesus Krist u svijeten trijezne i netrijezne kritike* (152. Dubrovnik 1933): Eine Verteidigung der übernatürlichen Persönlichkeit Christi gegenüber den Angriffen von den alten Betrugshypothesen bis zu den Theorien Loisys und der neueren religionsgeschichtlichen Schulen (nach Antonianum 10, 381 f).

Grant, F. C., The spiritual Christ (JbL 54, 1—15): Eine Untersuchung unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt. Es ist uns unmöglich in den Quellen das, was historisch ist, von dem noch zu sondern, was ,,accretion'' ist. Auch Jesu Messiasbewußtsein ist ein Element, das ,,später ist als Jesu eigene Lehre'', entstanden aus der Überzeugung, daß er als der prädestinierte Messias von den Toten auferstanden und in seine Herrlichkeit eingetreten ist. Was wir in den Evangelien und im Neuen Testament als Ganzem besitzen, sind nicht die frühen Erinnerungen einer Sekte, auch nicht die überlebenden Lehren eines großen ethischen Lehrers, sondern der literarische Niederschlag eines mächtigen Stromes geistlichen Lebens, der durch zwei oder drei Generationen der menschlichen Gesellschaft floß,

sodaß das Christentum ,,the new spring-tide of the Spirit" war. Der ,,geistliche" (spiritual), nicht der historische Christus war der Gründer des Christentums und die Quelle der christlichen Religion.

Howard, J. H., *Jesus the agitator* (Ld. 1935, Principality Press. *s* 4,—): Das Vorwort zu diesen Christian Socialist sermons schrieb G. Lansbury. Das Christentum entfachte in der Welt einen religiösen Krieg, der nicht zur Ruhe kommt, bis Christus Herr von allem ist (nach ExpT 46, 212 f).

Visser 't Hooft, W. A., Der Mensch Jesus Christus. Wegweisung zum Christus der Bibel (Die Furche 21, 376—385): Heute, da das immanente Denken seine Glaubwürdigkeit verloren hat, sind wir für die Wahrheit aufgeschlossener, daß es sich in Jesus Christus nicht um einen Menschen handelt, den wir mit unseren Kategorien erfassen und einordnen können, sondern um einen völlig einzigartigen und einmaligen Menschen . . ." So ist uns gerade seine Menschheit ,,etwas Paradoxes und nichts Selbstverständliches". Jesus ist aber, die Sünde ausgenommen, wahrer Mensch in menschlicher Wirklichkeit, gehorsam, demütig. Das ,,Helldunkel", das dadurch auf sein Wesen gelegt wird, soll uns zur Entscheidung unserer innersten Persönlichkeit für ihn führen, zum Glauben, der Wagnis ist.

Roberts, R., *That strange man upon his cross* (Ld. 1935, Allenson. *s* 3 *d* 6): Der Titel ist der Form nach einem Briefe Tyrells an Baron von Hügel entnommen. Es ist ein Buch über das Leben und den Tod Jesu. R. handelt nacheinander über die Persönlichkeit Jesu, dann in zwei Kapiteln (,,the teacher", ,,the man of action") über sein Werk, über den Tod Jesu (nach The Times Literary Supplement 9. 5. 35, 304).

Deane, A., *Jesus Christ* (Ld. 1935, Hodder and Stoughton. *s* 1,—): Nicht ein Leben Jesu, sondern ein Versuch, von einzelnen Haupttatsachen des Lebens Jesu dem Leser das Ganze seines Wesens und Wollens zu beleuchten (nach ExpT 46, 450).

Putz, E., Der Christus der Bibel, der Heiland der Deutschen (Junge Kirche 3, 346—362).

Schroth, H., Der ,,christliche" Mythos vom arischen Heiland. Eine kritische Darstellung der Lehre Dr. A. Dinters (Kirche im Angriff 11, 290 bis 305): Eine Darstellung der Lehre Dinters vom ,,Geistchristentum", von der aus Jesus nur noch ,,unter restloser Außerkraftsetzung dessen, was ihn auszeichnet" eine Bedeutung haben kann.

Kuss, O., Das heldische Jesusbild der Gegenwart (ThG 26, 685—711): Eine Abhandlung, die über die hauptsächlichsten Jesusbilder heutiger ,,heldischer" oder ,,arisch-nordischer" Richtung referierend und Kritik übend unterrichtet und als Hauptzweck verfolgt, vor allem Methode und Tenor der zurzeit wirksamen Jesusliteratur (in Deutschland) deutlich zu machen. Das Bild von dieser ,,Forschung", das sich dabei ergibt, ist niederdrückend und erschütternd genug. K. behandelt in seinem Überblick nacheinander: a) D. Klagges, Das Urevangelium Jesu, der deutsche Glaube. 2. Aufl., Leipzig 1933, Armanenverlag (dazu der Auszug: Heldischer Glaube, ebda. 1934), der gemäß der Methode forscht: zu ,,streichen, was einem nicht gefällt", und dann zu ,,lesen, was übrig bleibt". Der einzige Zugang zu Jesus ist Mk, aus dem ,,mit scharfer Sonde" das Urevangelium zu lösen ist. Jesus ist ,,ein deutsch-arischer religiöser Heros"; b) F. Andersen, Der deutsche Heiland. Versuch einer Darstellung des deutschchristlichen Glaubens- und Kirchenideals. 2. Aufl. B. 1932, Jesus war kein Jude, sondern blutmäßig Arier, in der Kirche gewann das Judentum Einfluß auf die Judaisierung des Christusbildes; c) A. Rosenberg, Der Mythus, des 20. Jahrh. 3. Aufl. München 1932, der sich besonders gegen die Christusvorstellung und -theologie des Gekreuzigten wendet; d) J. Bode, Wodan und Jesus. Ein Büchlein von christlichem Deutschtum. 2. Aufl. Sontra in Hessen 1921: das alte Jesusbild war das Jesusbild der Weltmüden; e) W. Erbt, Artgemäße Religion. Ursprung und Wesen des

Christentums. 2. Aufl. Frankfurt 1933: Der Verfasser des Urevangeliums ist der Gnostiker Simon Magus, Jesus muß ,,nordisch'' verstanden werden; f) H. Hauptmann, Jesus der Arier. Ein Heldenleben. München o. J. (1930), das K. ,,einen besonders primitiven Versuch, die arisch-heldische Auffassung Jesu in einem Roman darzustellen'' nennt; Jesus ist als Galiläer von den ,,Atlantikern'' abstammender Arier, Angehöriger der Hochrasse, dessen nordisch-heldische Lehre ,,mit dem Schleime hebräischen Knechtsinnes getränkt'' wurde. Ich wollte an der Hand des sorgfältigen Aufsatzes von K. an dieser Stelle einmal diese Literatur skizzieren, die, wie man sieht, von ernster Methode und ernst zu nehmender Forschung um Meilenstrecken entfernt ist.

Kuss, O., Zum heldischen Jesusbild des Neuen Testaments (ThG 27, 20—30): Nach einem Durchblick durch diejenigen Züge des Heilandbildes der Evangelien, die sich deutlich als heldenhafte Gesinnung kundgeben (Unabhängigkeit von den Wertungen der Welt, Konsequenz der sittlichen Forderungen usw.) widmet K. die kurze Untersuchung denjenigen Elementen des Bildes und der Lehre Jesu, die im Rahmen des heutigen heldischen Jesusbildes vornehmlich als problematisch empfunden werden. Das sind die Bergpredigt (sie ist aber ,,in gewissem Sinne sogar eines der erschreckendsten Dokumente, die die Menschheit überhaupt kennt, weil nirgendwo sonst der menschlichen Natur eine so beinahe übermenschliche Kraft zugetraut wird''; sie ist also nicht Sklavenklugheit und passives Sichgehenlassen, sondern ,,ein heroischer Wille zu den wahren Werten''), die Lehre von der Demut (deren Quintessenz nicht ein Stehenbleiben bei der Erniedrigung, sondern die Erhöhung durch Gott als Ziel des Menschen ist), die Lehre vom Kreuze (das nicht als bloß passiv hingenommenes Geopfertwerden verstanden werden darf, sondern die freie Hingabe eines Heldenwillens darstellt). Im christlichen Bereich gibt es keinen ,,tragischen Untergang'', da das Ende das Leben und die Herrlichkeit ist.

Krogmann, W., Christus in der Edda (Westermanns Monatshefte 79. 436—440): Mit 1 Abb.

2. *Einzelnes aus dem Leben Jesu (vgl. auch g, die Evangelien).*

Llamas, J., La cronologia de Jesus (Religion y Cultura 26, 366—386; 27, 19—32; 28, 56—70).

Stewart, J., *When did our Lord actually live? New light on an old problem and a new solution* (Edinburgh 1935, T. and T. Clark. *s* 4 *d* 6): Spricht sich in sehr bestimmter Formulierung und mit Ablehnung der vielen anderen Meinungen für die These aus, daß das Geburtsjahr Jesu das Jahr 8 v. Chr. und das einzige Jahr, das das Jahr des Kreuzestodes sein konnte, ,,das Jahr 24 und kein anderes'' ist. Die fünfzehn Kapitel, in denen er seine Untersuchungen vorträgt, handeln auch von den zahlreichen Seitenfragen der Chronologie des Lebens Jesu, also z. B. vom herodianischen Tempel, von Herodes und Herodias, von Herodes Agrippa, von Pilatus, vom jüdischen Münzwesen, von der Bekehrung und den Jerusalemreisen des Paulus, vom Datum des Gal, von der Danielweissagung usw. Ganz isoliert, wie mit vielem andern steht St. besonders mit seiner Ansicht, daß der Wochentag der Kreuzigung der Mittwoch war (vgl. The Times Literary Supplement 28. 3. 25, 215).

Köhler, R., Betrachtungen über die Passionen des Buddha, des Hiob und des Christus (Protestantenblatt 67, 10—12 145—147 179—181 195—197).

Mc Intyre, D. M., *Christ the crucified. Thoughts on the atoning, sacrifice as set forth in the gospels* (Ld. 1935, Clarke. *s* 3 *d* 6).

Dabrowski, E., *Proces Chrystusa* [Der Prozeß Christi] (56. Warschau 1934): Handelt in zwei Teilen 1. über die Quellen zur Geschichte des Prozesses Jesu (die Evangelien, Tacitus, Flavius Josephus) und 2. über den

Verlauf des Prozesses selbst (richterliche Kompetenz, Untersuchung, Verurteilung). Tacitus und Josephus berichten zu kurz, um einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntnis des Prozeßverfahrens liefern zu können. Immerhin stimme die Mitteilung des Josephus, daß Jesus nach der Anklage durch die Ersten des Volkes von Pilatus verurteilt worden sei, mit dem Bericht der Evangelien überein. Die Differenzen in den Berichten der Evangelien werden aus dem katechetischen mündlich überlieferten Kerygma erklärt, das eine palästinensische, römische (Petrus) und antiochenische (Paulus) Form bildete (gegen Lietzmann und die formgeschichtliche Erklärung). Zum Prozeß selbst setzt sich D. mit Rosadi, Juster, Lietzmann, Mommsen auseinander. Christus wurde aus politisch-religiösen Gründen verurteilt. Das Todesurteil beruht auf mißbräuchlicher Gesetzesanwendung (nach J. Pacyna in Ephemerides theologicae Lovanienses 12, 369 f).

Hunkin, J. W., Some outstanding New Testament problems. III. The problem of the resurrection narratives (ExpT 46, 150—154): Ein Versuch, die Urtatsachen der Entstehung des Auferstehungsglaubens zu rekonstruieren. Als Quellen stehen uns Paulus (1 Kor) und die kanonischen Evangelien zur Verfügung, während das Petrusevangelium sich ,,als der früheste Versuch, die Zeugnisse der christlichen Tradition in gnostischem Interesse zu verarbeiten" erweisen dürfte. Der Auferstehungsglaube stützt sich auf zwei Grundlagen: auf das Zeugnis einer Reihe von Personen, die sagten, daß sie den Auferstandenen wirklich gesehen hatten, und auf die religiöse Erfahrung anderer, die, ohne ihn gesehen zu haben, doch sich der moralischen und religiösen Macht bewußt waren, die sie seiner fortdauernden Tätigkeit zuschrieben. Das Mk-Ev schloß nicht mit 16, 8, wir haben aber über das originale Ende keine Kunde. Mt und Lk benützten es wahrscheinlich schon in einem Zustand, in welchem es mit 16, 8 schloß. Als sichere Tatsachen ergeben sich nach der historischen Überlieferung der ,,dritte Tag" und das leere Grab. ,,Der Beweis scheint zwingend, daß die Überzeugung, Christus sei in der Tat am Leben, von diesem [dritten] Tage datiert". Christus gab den Seinen auf irgendeine Weise ,,a real signal of assurance from the other side" für die Tatsache, daß er triumphierend lebe.

Mc Casland, S. V., *The resurrection of Jesus. A new study of the belief that Jesus rose from the dead, of its function as the early Christian cult story, and of the origin of the gospel literature* (219. N. Y. 1933, Thomas Nelson. $ 2):

Pieper, K., Die erste Erscheinung des Auferstandenen (ThG 26, 617 bis 619): Sieht die Identifizierung der Berichte bei Jo 20 über die Erscheinung Jesu vor Magdalena und Mt 28, 9 f über seine Erscheinung vor Magdalena und der anderen Maria für ,,unmöglich" an. Das Ereignis Mt 28, 9 f (so P. mit Pölzl-Innitzer) hat sich auf dem Heimweg von einem erneuten Grabbesuch der frommen Frauen zugetragen.

Krücke, A., Der Engel am Grabe Christi (ZntW 33, 313—317): Ist eine kunstgeschichtliche Studie, die sich gegen H. Schrades (Ikonographie der christlichen Kunst. *I.* Die Auferstehung Christi. B. und Lp. 1932) Deutung der neben dem geöffneten Grab sitzenden segnenden Gestalt auf der Diptychonplatte des Museo Trivulzio in Mailand wendet. Diese Gestalt ist nicht Christus, sondern der Engel.

3. *Lehre Jesu.*

Brown,-Serman, St., und **Pritchard, H. A.**, *What did Jesus think? Studies in the mind of Christ* (IX u. 287. N. Y. 1935, Macmillan. $ 2,50).

Flew, R. N., Some outstanding New Testament problems. IV. *Jesus and the Kingdom of God* (ExpT 44, 214—218): Eine kurze und aufschlußreiche Studie über die Form, die der Begriff des Gottesreiches und sein Verhältnis zum Begriff der Kirche in den neuesten Forschungen (Gloege, Wendland, Scott, R. Otto, K. L. Schmidt u. a.) angenommen hat. Nach F. ist durch

diese Untersuchungen „ein neues Kapitel im Buche der ntl Forschung angefangen worden". Das „Reich" ist die Herrschaft Gottes, die ewig und in seiner Verwirklichung in der Zeit für die Zukunft erwartet, aber in Jesus und seinem Wirken zugleich schon gegenwärtig ist. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die unter Gottes Herrschaft leben. Die Kirche „geht auf die Zeit Abrahams zurück", sodaß es korrekter ist zu sagen: Jesus „rekonstruierte", als er „gründete" die Kirche. Es ist unzweifelhafte Tatsache, daß Jesus eine kirchliche Gemeinschaft beabsichtigte. Jesu Begriff von der Herrschaft Gottes schließt die Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie ein. In dieser Fassung liegt seine Originalität gegenüber dem zeitgenössischen jüdischen Begriff des Gottesreiches.

Radfort, J. G., The kingdom of God (ExpT 46, 427—428): Übt Kritik an der von Flew vollzogenen Einschränkung des Begriffes βασιλεία τοῦ θεοῦ auf „Herrschaft" („rule"). Der Begriff „Reich" („realm") muß in ihm enthalten sein, da z. B. Mk 10, 23. 24 usw. von einem „Eintritt in die βασιλεία die Rede ist. Von der „Kirche" ist die βασιλεία zu unterscheiden.

Kümmel, G. W., Jesus und der jüdische Traditionsgedanke (ZntW 33, 105—130): Entwirft zunächst aus den zeitgenössischen jüdischen Texten unter möglichster Beschränkung auf die Dokumente des 1. Jahrh. ein Bild der jüdischen Gesetzesauffassung, um dann auf diesem Hintergrund das Verständnis für Jesu Haltung zu Gesetz und religiöser Tradition durch Untersuchung der in den Evangelien darüber enthaltenen Berichte zu gewinnen. Nach damaliger Anschauung galt in der Praxis und in der formulierten Theorie, daß jeder gültige Rechtssatz von Gott schon am Sinai verkündet wurde und daß auch jeder Lehrsatz der Tradition im Torabuch wenigstens angedeutet ist. Um den ersten dieser Sätze aufrechtzuerhalten, nahm man neben der schriftlichen eine mündliche Tradition der Sinaioffenbarung an. Jesus folgte den Traditionen der Pharisäer, scheute sich aber doch nicht, ihre Regeln ganz zu mißachten, wenn es sich darum handelte, den göttlichen Willen nicht zu verletzen, der das Gesetz geschaffen hat. Er bekämpft die Verletzung des göttlichen Willens durch den Torabuchstaben, weil er den Anspruch macht, unmittelbar Gottes Willen zu wissen. Mt 5, 18 = Lk 16, 17 ist judenchristliche Sekundärbildung, nicht Jesu Meinung und Ausspruch. Jesus will das Gesetz nicht beseitigen, sondern den wahren Sinn des Gesetzes aufzeigen (πληρῶσαι in Mt 5, 17 = „zur Vollendung bringen durch Lehre").

Biederwolf, W. E., *Whipping-post theology, or did Jesus atone for disease?* (305. N. Y. 1934, Eerdmans. $ 1,50).

Day, A. E., *Jesus and human personality* (Ld. 1934, Abingdon Press. $ 2,—): Es sind Vorlesungen, die in der Lyman Beecher Foundation gehalten wurden. Sie legen dar, wie die Probleme der Persönlichkeit (z. B. Selbstachtung, Kameradschaft usw.) in Jesus Beantwortung finden, der lebensvoll in das Zentrum der Verkündigung zu stellen ist (nach ExpT 46, 148 f).

Crum, J. M. C., Jesus as a poet teacher (ExpT 46, 197—200): Zeigt an mehreren Beispielen, u. a. z. B. Mt 11, 28—30, besonders dem Vaterunser, die rhythmische und strophische Form der Herrenworte und schließt: „Niemand könnte der Menschensohn sein, wenn er . . . nicht auch diejenigen Eigenschaften hätte, die uns von einem Menschen sagen lassen: er ist ein Dichter."

4. Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind (Maria, Johannes der Täufer, der Hauptmann am Kreuze).

Perov, L., *The humble virgin Mary. Thoughts on the mysteries of her life.* Adapted from the French (Ld. 1935, Burns Oates. *s* 3 *d* 6): Ein Leben Mariens von katholischem Standpunkt, das sich enge an die Erzählung

der Evangelien anschließt und durch die lebendige Anschauung der Örtlichkeiten des Heiligen Landes, die dem Verfasser zur Verfügung steht, eine besonders lebhafte Farbe der Schilderungen empfängt.

Kleine-Natorp, J., *Johannes der Täufer* (50. B. 1935, Hoheneck-Verlag): Ein kurzes Lebens- und Charakterbild des Täufers in 17 kurzen Abschnitten, die an die biblischen Texte über den Täufer anschließen, diese eindrucksvoll paraphrasieren und auf unsere Zeit anwenden. Dem Buch sind sechs sehr schöne Reproduktionen bedeutender Johannesdarstellungen eingefügt (nach K. Pieper in ThG 27, 364 f).

Macgregor, G. H. C., Some outstanding New Testament problems. VII. *John the Baptist and the origins of Christianity* (ExpT 46, 355—362): Gibt zunächst einen Überblick über das außerkanonische Quellenmaterial, das in den neueren Forschungen vielfach für die Erkenntnis der geschichtlichen Gestalt und Rolle des Täufers herangezogen und ausgewertet wird. Es besteht in dem Zeugnis des Josephus (Antt. 18, 5, 2), in dem Zeugnis des slavischen Josephus (das Johannes nach Eisler als ,,Feldgeistlichen" der Revolutionäre schildert) und in der mandäischen Literatur. Die beiden letzteren Quellen verdienen wegen ihres späten und sekundären Ursprungs nicht die ihnen geschenkte Beachtung (M. eignet sich das Wort Goguels von einem ,,mandäischen Fieber" an, das über einen Teil der deutschen Kritik gekommen zu sein scheine). Das Zeugnis der Antiquitates unterscheidet sich von dem der Evangelien entscheidend dadurch, daß dort die Taufe des Johannes als Ritus der Aufnahme in seine neue Sekte ohne alle Zukunftsbeziehung auf einen Größeren, der kommen soll, dargestellt wird. In den kanonischen Zeugnissen ist die Rolle des Täufers ,,purely preparatory"; jedoch fehlen dort nicht die Spuren einer selbständigeren Bedeutung, und ,,eines wahreren und eindrucksvollen Gemäldes des Johannes." Das Bild, das die geschichtliche Quellenkritik als ,,Rekonstruktion" ergibt, ist folgendes: Johannes erscheint am Jordan lange vor dem Auftreten Jesu als Prediger einer messianischen Bewegung und Gründer einer Jüngerschule. Jesus gehörte kurze Zeit dieser Gruppe als ,,hervorragendes Mitglied" an. Fundamental verschiedene Auffassung über die Taufe führte zur Trennung der beiden. Die Lehre des Johannes war apokalyptisch, sein Messias ein apokalyptischer Richter, sein Ziel rein religiös, nicht politisch. Weder sich noch Jesus verkündete er je als Messias. Jesus geht in seiner Verkündigung von der johanneischen Predigt des Gottesreiches aus, aber — das ist sein Bruch mit Johannes — sein Gottesreich wird eine absolut transzendentale Größe.

Joüon, P., Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste (Bb 16, 74—81): Untersuchung über die Bekleidung des Elias und Johannes im Unterschied zur gebräuchlichen Kleidung der Zeit. Das Kleid des Johannes war dem des Elias ähnlich, aber noch strenger. Das Unterkleid war das gleiche, das Oberkleid war wie ein Ciliciumsmantel, während das des Elias, wie es scheint, kein eigentlicher Bußmantel war.

Schneider, C., Der Hauptmann am Kreuz. Zur Nationalisierung neutestamentlicher Nebenfiguren (ZntW 33, 1—17): Was die historische Möglichkeit der Gestalt betrifft, so ist ,,die Anwesenheit eines centurio supplicio praepositus bei der Kreuzigung Jesu wahrscheinlich." Einen eindeutigen formgeschichtlichen Topos für die Stelle gibt es nicht. Da nicht angegeben ist, ob es sich um einen Legions- oder einen Auxiliarcenturio handelt, läßt die Frage nach der Herkunft des Hauptmanns vielfache Beantwortungen zu. Die späteren ,,Nationalisierungen" knüpfen an diese Möglichkeiten an. Sch. verfolgt die Entwicklung solcher Legenden durch die Väterzeit, in welcher bei Gregor von Nyssa zuerst der Centurio mit Kappadokien in Verbindung gebracht, erscheint, und durch die späteren, mittelalterlichen Martyrologien hin. Vom Martyrologium Hieronymianum zweigen im Westen eine angelsächsisch-deutsche und eine französisch-romanische

Gruppe ab; in beiden Formen ist die Verschmelzung von Kreuzcenturio und Lanzenstecher in der Person des kappadokischen Martyrers Longinus völlig vollzogen. Die östliche Tradition hält bis heute die beiden Soldaten auseinander. Außer Kappadokien treten als Heimat des Centurio auf: Palästina (Jude, manchmal identifiziert mit dem Blinden Mk 10, 46), Isaurien, Mantua, Spanien, Deutschland (letzteres nicht bloß in der Kunst, sondern auch in der Exegese).

g) Die Evangelien.

1. Zu allen Evangelien.

The four gospels. *Printed in paragraphs from the text of the Authorized Version* (Cambridge Miscellany XVII: Cambridge 1935, University Press. *s* 3 *d* 6): Die vier Evangelien werden hier gedruckt, ,,wie ein gewöhnliches Buch'' d. h. ohne die Kapitel- und Verseinteilung (auf die nur am oberen Rand der Seiten Bezug genommen wird) nach Abschnitten, die sich aus dem Sinn ergeben (nach The Times Literary Supplement 10. 4. 35, 259).

Bover, J. M., Un fragmento atribuido a San Policarpo sobre los principios de los Evangelios (Estudios eclesiasticos 14, 5—19).

Amiot, F., *Lumière et paix de l'Évangile* (16⁰. 238. P. 1933, Spes. *Fr.* 10): Theologische und erbauliche Erklärung zu ausgewählten Abschnitten der Evangelien, nämlich zu den Texten, die über Johannes den Täufer handeln, über die Bergpredigt mit einem besonderen Abschnitt über das Vaterunser, über die auf den hl. Petrus bezüglichen Texte, über die Abschiedsreden (nach E. Lauzière in Revue thomiste 40, 113 f).

Friedrichsen, A., Die Evangelien als historische Quellen für das Leben Jesu (Die Auslese 7, 357—360): Aus ,,Samtiden'' (Oslo) 1933, Heft 1.

Burrows, M., Principles for testing the translation hypothesis in the gospels (JbL 53, 12—30).

Littmann, E., Torreys Buch über die vier Evangelien (ZntW 34, 20—34): Der bekannte Orientalist nimmt hier eine im Ganzen zustimmende, in Einzelheiten kritische Stellung zu Torreys Buch. Die Übersetzung Torreys ist ,,die beste wissenschaftliche englische Übertragung, die wir jetzt haben''. Es scheint L. als wahrscheinlich erwiesen, daß ,,das Mk-Ev, wie wir es haben'', und damit ,,große Teile von Matth und Luk, zunächst also die aus Mark stammenden, übersetzt sind''. Die These, alle vier Evv im ganzen jetzigen Umfang seien Übersetzungen, hat Schwierigkeiten, von denen L. Mt 21, 1 ff (vgl. Zach 9, 9) besonders anführt. Der Aufsatz führt eine große Reihe der von Torrey festgestellten Übersetzungsspuren auf, versieht sie zum Teil mit kritischen Notizen und ergänzt sie. Ich mache aufmerksam auf L.s Notizen zu Mt 5, 27 (euer Jawort sei Ja . . .), Mk 10, 12 (zu ἀπολύσασα), Mt 6, 11 (ἄρτος ἐπιούσιος = unser künftiges Brot = unsere himmlische Speise; ,,Hieronymus mit seiner Wiedergabe panis substantialis . . . hat den eigentlichen Sinn getroffen'' S. 29), Mt 26, 50 (ἐφ' ὃ πάρει = tue das, was zu tun du kamst).

Rattey, Miss. B. K., *The growth and structure of the gospels* (Ld. 1935, Milford. *s* 2 *d* 6): Ein kleines, aber auf breiten Studien beruhendes Büchlein. Die sieben Abschnitte, in denen die Verfasserin den Gegenstand behandelt, sind: Die Vorbereitung für die Evangelien, die Vorgänger der Evangelien, das Mk.-Evangelium, Lk, Mt, Jo, der Kanon des NT (nach ExpT 46, 451).

Dibelius, M., *From tradition to gospel* (Ld. 1935, Nicholson and Watson. *s* 8 *d* 6): Englische, von B. L. Woolf angefertigte Übersetzung der zweiten Auflage (1933) der ,,Formgeschichte der Evangelien''. W. schickt dem Werke einen kurzen biographischen Abriß über M. Dibelius voraus.

Lightfoot, R. H., *History and interpretation of the gospels* (Ld. 1935, Hodder

and Stoughton. s 10 d 6): Gibt einen Überblick über die Geschichte der Evangelienkritik, behandelt dann die „Formgeschichte", wobei er sich in der Hauptsache auf M. Dibelius, die Formgeschichte der Evangelien, stützt und andere Formgeschichtler, wie R. Bultmann und K. L. Schmidt, nur kurz erwähnt, andere wie Alberiz, Bertram nicht nennt, und beschäftigt sich mit der Lehre und dem Inhalt des Mk und den Passionsberichten der synoptischen Evangelien. L.s eigener Standpunkt liegt auf der Seite eines starken historischen Skeptizismus, der meist mehr sehr bestimmt ausgesprochen als begründet wird. Die wachsende Anerkennung des geschichtlichen Wertes des Mk-Ev, die sich in den letzten Jahrzehnten zeigte, ist nach L. ein Fehlweg. Mk gab nicht, wie die Tradition annahm, die Predigt des Petrus wieder. Sein Hauptinteresse gilt der Deutung und dem Sinne der geschichtlichen Ereignisse, sodaß die Grundlage für die Lehre des Mk nicht in Jesu Predigt über das Gottesreich, sondern in dem Bilde ruht, das der Verfasser selbst von Jesus in sich trägt. L. neigt dabei zur These Wredes, daß Markus unter dem Einfluß seiner Theorie vom Messiasgeheimnis vor allem die Geschichte Jesu gestaltete. Die Leidensgeschichte existierte als ein Ganzes zu einer viel früheren Zeit als das Übrige; manche Stücke, wie die Salbung in Bethanien, die Verleugnung des Petrus wurden in diese ursprüngliche Form eingefügt. Lk benutzt für die Passion keine eigene Quelle. Die Form des irdischen Lebens Jesu ist uns größtenteils ebenso verborgen wie der himmlische Christus. Die Evangelien „lassen uns wenig mehr als ein Flüstern seiner Stimme erkennen; wir spüren in ihnen nur den Saum seiner Wege auf" (nach ExpT 46, 499).

Kürzinger, J., Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie (Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Münster 1935, 954—973): Behandelt die Frage, indem er den ungedruckten Matthäuskommentar des Augustinereremiten und Thomasschülers Augustinus Triumphus († 1328), der in Einzelquästionen darüber handelt, zugrundelegt und die Formulierungen anderer Theologen, soweit sie zur Feststellung der Hauptentwicklung notwendig sind, dazu anführt. Nach Augustinus Triumphus hat die Johannestaufe vorbereitenden Charakter, erfolgte der Form nach in nomine venturi, hat keine sakramentale Wirkung. Für alle Johannesjünger war die Jesustaufe nach der Johannestaufe noch notwendig (Lombardus denkt in diesem Punkte etwas anders).

Jordan, G. J., The classification of the miracles (ExpT 46, 310—316): Das Wunderwirken Jesu erwächst primär und fundamental aus seinem Bewußtsein, daß er kam, der Menschheit aus allen ihren Nöten aufzuhelfen. Demgegenüber ist „der Gedanke von Christus als einem Wundertäter oder als dem Messias, der zur Stütze seines messianischen Anspruchs Wunder wirkt, sekundärer Zuwachs (secondary accretions"). J. versucht von diesem Gesichtspunkt aus, nach Anführung und Kritik einiger bisher aufgestellter Klassifikationen der Wunder (Headlam, Westcott, Wright usw.) eine neue Einteilung nach folgenden Gruppen: Wunder sind Ausübung außerordentlicher göttlicher Macht 1. zur Hilfe in physischer Not; 2. zur Hilfe a) der Kranken selbst, b) ihrer leiderfüllten Freunde oder Verwandten; 3. zum Troste Furchtsamer; 4. zur Stärkung Verlassener.

Riddle, D. W., Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung (ZntW 33, 271—289): Gibt einen Überblick über die Verfolgungslogien in den vier Evangelien und stellt die Frage nach ihrer formgeschichtlichen und soziologischen Herkunft. In dieser letzteren Frage dürfen nicht die Verfolgungen der Apg als geschichtlicher Hintergrund angesehen werden, da die Apg offenkundig einen apologetischen Zweck hat und die Geschichtlichkeit der in ihr geschilderten Verfolgungssituationen „mit guten Gründen bezweifelt werden muß". Der soziologische

Ursprung liegt in der „Martyrerpsychologie", für welche die paulinischen Briefe viele Zeugnisse aufweisen. Vom historischen Standpunkt aus ist es befriedigender, die Verfolgungslogien „als Belehrungen ex eventu aufzufassen, anstatt sie nach ihrem ‚Nennwert' für Jesusworte zu halten". Die Zirkulation als Herrenworte verlieh ihnen „eine wirkungsvolle Weihe".

Amos, A. D., *The passing of Jesus. Devotional addresses on the seven words from the cross* (Ld. 1935, Mowbray. *s* 1 *d* 6): Erbaulich und homiletisch.

Overney, M., *La „Revue Juive" et les Évangiles* (Nova et vetera 9, 131 bis 134).

Rostovtzeff, M., Οὖς δεξιὸν ἀποτέμνειν (ZntW 33, 196—199): Das Abhauen des (rechten) Ohres beabsichtigte nicht eine schwere Verletzung, sondern es sollte wie in einem ähnlichen, in Pap. Teb. III, 793 geschilderten Falle, der sich in Tebtunis ereignete, durch eine symbolische Verletzung, welche nicht als Angriff auf das Leben gedeutet werden konnte, „gezeigt werden, daß der Gegner eine verachtete Persönlichkeit war". Daß Petrus der Vollbringer der Tat war, ist zweifelhaft und vielleicht von Johannes aus bestimmten Gründen hinzugefügt.

Vanutelli, P., *Quaestiones de synopticis evangeliis* (108. Rom 1933, Ferrari. *L* 5,—): Handelt in vier Kapiteln über die sog. mündliche Evangelientradition, über Markus den „pedisequus und breviator" des Matthaeus, gegen die „Zweiquellentheorie", über synoptische Beispiele aus den drei griechischen Textformen des Tobias. Das letztere Beispiel aus dem Gebiet der LXX-Rezensionen soll veranschaulichen, daß analoge Erscheinungen synoptischer Problematik auch sonst vorliegen und aus ähnlicher Entwicklung zu erklären sind, wie sie sich V. in der Evangelienfrage denkt. V. hat die Hauptsätze seiner synoptischen Hypothese schon früher dargelegt und sucht sie hier ausführlich zu begründen. Die mündliche Tradition reicht zur Lösung nicht aus. Am Anfang steht die schriftliche Quelle M (= ursprünglich aramäisches, griechisch übersetztes, mit dem kanonischen Mt substantiell identisches Matthaeusevangelium), das Mk nicht in allen Teilen, sondern nur in den Reden gekürzt hat. Daß die Zweiquellentheorie die Lösung nicht zu geben vermag, sucht V. am Beispiel von Mt 3, 1—12; Mk 1, 1—8; Lk 3, 1—18 zu zeigen.

2. Zu drei Evangelien.

Renié, J., *La théorie de M. Vanutelli sur la question synoptique* (Revue apologétique 49, 436—448).

Vanutelli, P., *Mes études sur la question synoptique* (Revue apologétique 50, 62—68).

Buckley, E. R., *Justin Martyr's quotations from the synoptic tradition* (JthSt 36, 173—176): Untersucht Zitationsmethode und Form der Zitate in den Schriften Justins und kommt zu dem Schluß, daß Justin wohl die kanonischen Evangelien kannte und zitierte, daß aber „die Quelle, die er am besten kannte und am öftesten zitierte, irgendein verlorengegangenes Buch war", welches nicht bloß Taten, sondern auch Reden Jesu enthielt. Dieses ist „das Evangelium", auf das er Dial. 100 Bezug nimmt.

Torrey, Ch. C., *Professor Marcus on the aramaic gospels* (JbL 54, 17 bis 28): Wendet sich gegen die Kritik R. Marcus' in HthR 27, 211—239 und begründet bezüglich der von diesem anders beurteilten Stellen von neuem und ausführlicher, daß sie aus einer aramäischen Vorlage übersetzt sind. Es sind die Stellen Mt 2, 23; Mk 10, 12; Mk 6, 14; Lk 19, 2; Mt 13, 53 und 19, 1; Mk 1, 35; Mt 14, 12 f; Mt 10, 2; Mt 5, 40; Mt 13, 4. Daß die vier Evangelien Übersetzungen sind und nicht bloß auf mündlicher aramäischer Tradition, sondern auf geschriebenen aramäischen Dokumenten beruhen, ist nach T. „absolutely evident".

Roberts, R. E., *The message of the parables. Some suggestions as to their*

bearing on present day-life („God and Life“ Series 2: Ld. 1935, Epworth Press. *s* 3 *d* 6): Eine volkstümliche Auslegung einiger Parabeln in anschaulicher, frischer Darstellung (nach The Times Literary Supplement 30. 5. 35, 351).

3. *Zu zwei Evangelien.*

Stewart, R. W., Christ's temptations are ours to-day (ExpT 46, 505—507): Anwendung der drei Versuchungen Jesu (Drang der physischen Nöte, „sensationalism“ und Kompromiß) auf heutige religiöse Verhältnisse und Schwierigkeiten.

Frost, B., *Founded upon a rock. An introduction to the sermon on the mount* (Ld. 1935, The centenary Press. *s* 3 *d* 6): Ein kleines, aus tiefem religiösem Ernst geschriebenes Büchlein, das die Bergpredigt als Grundlage für die Darstellung der fundamentalen religiösen Ideen benützt und gegen die heutigen humanitären Lebensauffassungen ankämpft (nach The Times Literary Supplement 28. 3. 35, 215).

Jaeger, P., Bergpredigt im Angriff. Bemerkungen zur deutschen Gruppenbewegung (Kirche im Angriff 11, 336—342): Nicht eine Erklärung der Bergpredigt, sondern ein Entwurf der Grundgedanken des Programmes der sog. „Gruppenbewegung“, die die „absolute Monarchie Gottes“ sucht.

Perry, A. M., The framework of the sermon on the mount (JbL 54, 103 bis 115). Die Absicht der Untersuchung ist, zu zeigen, daß der erste Evangelist wenigstens in der Bergpredigt eine geschriebene Quelle benützte, die als das Gerüst des ganzen Stückes noch sichtbar ist. Es liegt darin eine Bestätigung für Streeters Hypothese eines M-Dokuments. Als Bestandteile dieser Quelle ergeben sich: die sieben Seligkeiten, die Gegenwart und Zukunft in Kontrast stellen (Mt 5, 3. 5—10); drei Kontraste zwischen dem Gesetz und der neuen Ethik (Mt 5, 17. 20—24. 27—30. 33—37. 48 ?); drei Kontraste zwischen Gepränge und der neuen Frömmigkeit (Mt 6, 1—6. 16—18; 7, 6). Diese Anordnung kann nicht die originale Schöpfung des Evangelisten sein, da er sie durch Einfügung anderen Materials an einigen Stellen ernstlich gestört hat. Immerhin aber schätzte er diese Quelle so hoch ein, daß er ihr als Grundriß der Bergpredigt vor Q den Vorzug gab.

Wateyn-Williams, M., *The beatitudes in the modern world* (Ld. 1934, Student Christian Movement Press. *s* 3 *d* 6): Behandelt die Seligpreisungen im Lichte des heutigen Problems der Armut und vermeidet dabei extreme Lösung und Ressentiment (nach The Times Literary Supplement 21. 2. 35, 111).

Pilcher, Ch. V., *The prayer that teaches to live.* Being studies in the Lord's prayer (Ld. 1935, S. P. C. K. *s* 1 *d* 6): Nach The Times Literary Supplement 20. 6. 35, 403 ist das Buch „im besten Sinne des Wortes fromm, weise in seinen Urteilen und auf treffliche Gelehrsamkeit gegründet“.

Viollet, J., *Le «Notre Père»* (128. P. 1935, Éditions «Mariage et famille». *Fr.* 6,—): Erbauliche Erklärung als Hilfe für Betrachtung und Predigt (nach Revue thomiste 40, 320).

Hauck, Fr., ἄρτος ἐπιούσιος (ZntW 33, 199—202): Es läßt sich im Kreise von Antiochien-Syrien (Chrysostomus, Peschittha, Barhebraeus, Suidas, Theophylakt, Euthymius Zigabene, Cyrill v. Jer.), ebenso von Arabien und Persien eine weitgehende Einheitlichkeit in der Deutung: „ἐπὶ οὐσίαν“ „zum Unterhalt nötig“ zeigen, was noch eine Stützung durch die Tatsache erfährt, daß im Talmud in Zusammenhängen, wo von der notwendigen Versorgung die Rede ist, überraschend oft der Stamm צרך gebraucht wird. ἄρτος ἐπιούσιος ist „das für den Tag nötige Brot.“

Hamilton, P. D., The Syro-Phenicien woman: another suggestion (ExpT 46, 477—478): Mit dem Unwillen, den Jesus äußert, will Jesus die Jünger auf die Probe stellen, ihnen gleichsam „einen Spiegel vorhalten“.

4. *Matthäusevangelium.*

Grant, F. C., Some outstanding New Testament problems. IX. Further thoughts on the M-hypothesis (ExpT 46, 438—445): Zeigt, wie auf dem Boden der Zweiquellentheorie die Hypothese einer Sonderquelle des Mt (M) allmählich entstand (Burton, Allen) und sich seit Streeter immer mehr befestigte. Wie Streeter vertraten Abarten von M-Hypothesen Mc Neile, Bacon, Bussmann, B. T. Smith, Manson, Taylor, Perry. Gr. entwirft die Methode, nach welcher in dieser Hinsicht das in Betracht kommende Material zu sichten und zu untersuchen ist (Ausscheidung des Sondergutes, Untersuchung der atl Zitate, inhaltliche Untersuchung des Sondergutes) und entscheidet sich für die Anerkennung der Hypothese: sie „mag über den Ursprung des Mt-Evangeliums mehr Licht zu werfen als jede andere bisher vorgebrachte, einschließlich der patristischen Hypothesen".

Souter, A., Greek and Hebrew words in Jerome's Commentary on St. Matthew's gospel (HthR 28, 1—4): Gibt nach der handschriftlichen Überlieferung mit der Seitenangabe nach Vallarsi, editio secunda die Liste der 60 griechischen oder hebräischen Wörter, die Hieronymus dem lateinischen Text einfügt.

Kiddle, M., The conflict between the disciples, the Jews, and the gentiles in St. Matthew's gospel (JthSt 36, 33—44): Während es die Absicht des Mk-Ev ist, die Umstände zu beschreiben, die es bewirken, daß die Juden verworfen und die Heiden berufen wurden, ändert sich bei Mt der Gesichtspunkt. Das das Mt-Ev beherrschende Motiv ist der Gedanke, daß an die Stelle der jüdischen Autoritäten, die wegen ihrer Blindheit und ihres Unglaubens verworfen werden, die Jünger, die Einsicht und Glauben offenbaren, zu Erben des Reiches werden. Daher treten bei Mt die Jünger gegenüber dem Mk-Ev, wo sie mehr und mehr in den Hintergrund treten, an Bedeutung sehr hervor. Dem Eindringen der Heiden gegenüber zeigt Mt eine Bangigkeit, „fear because of the peril caused by the consequent admittance of the gentiles". Er warnt vor dem Eintritt Unwürdiger. Zur Zeit, da er das Evangelium schrieb, ist das jüdische Volk als Ganzes noch nicht im hoffnungslosen Unglauben.

Bover, J. M., S. J., *Cual es la leccion autentica de Mt 1, 16* (Estudios eclesiasticos 13, 338—354): Richtet sich gegen C. Ricci („La critica religiosa come elemento di cultura" in Boletin del Instituto de investigaciones historicas Buenos Aires, XV [1932] 487), der die Leseart v. Sodens zu Mt 1, 16 annimmt und aus ihr die Folgerung zieht: „Auf diese Weise wird das ganze Gestrüpp des Dogmas mit der Wurzel ausgehauen". B. behandelt demgegenüber nach textkritischen Gesichtspunkten die Frage: Ist die Leseart v. Sodens echt und endgültig? und findet in ihr „una paráfrasis equivocada de una variante tendenciosa y secundaria." Das ganze Werk v. Sodens ist keineswegs, wie Ricci meint, „das letzte Wort der Kritik".

Moock, W., Zu Mt 5, 13 (ThG 27, 479—480): Teilt eine Erklärung E. H. Riesenfelds (Die Naturwissenschaften 1934, Heft 10, S. 311 f) mit, wonach sich sal infatuatum nicht auf Geschmack und Konservierung des Salzes, sondern auf die etwa in Backöfen als Unterlage des Feuers benutzten Salzplatten beziehen würde, die nach langem Gebrauch als Antikatalysator wirken.

Mee, A. J., „Ye are the salt of the earth". Matt. V. 13 (ExpT 46, 476 bis 477): Schließt sich ebenfalls der Vermutung Riesenfelds an, daß die bildliche Anschauung von der als Unterlage des Feuers benützten Salzplatte genommen ist. Der Vorteil dieser Erklärung sei, daß darnach „der Fehler am Salze darin liege, daß es unfähig geworden ist, die Verbrennung zu fördern."

Morrison, J. H., „Ye are the salt of the earth." Matt. V. 13 (ExpT 46, 525): Nimmt auf die Notiz Mees Bezug und lehnt dessen Erklärung ab.

Perry, A. M., „Pearls before swine" (ExpT 46, 381—382): Der Vers

Mt 7, 6, der als Mt-Sondergut isoliert innerhalb einer Gruppe von Q-Stoff steht, ist inhaltlich an das vorhergehende Sonderstück des Mt anzuschließen, d. i., da Mt 6, 34 nur „an editorial conclusion" ist, das Stück Mt 6, 1—18. Hier wird vor der Prahlerei im guten Werk gewarnt und in diesem Sinne als „a warning against ostentation in religions practice" ist auch Mt 7, 6 zu verstehen. „Hunde" und „Schweine" sind diejenigen, die keinen Sinn für den Wert religiöser Übung haben.

Segarra, F., Algunas observaciones sobre los principales textos escatologicos de Nuestro Señor: Mat. X, 23 (Estudios Eclesiasticos 13, 399—417): Vgl. oben S. 216 den ersten Teil dieser Untersuchung.

Rist, M., Is Matt. 11: 25—30 a primitive baptismal hymn (JR 15, 63—77): Literarisch betrachtet, bildet der Hymnus im Umfange des Mt (nicht bloß des Lk-Textes) eine Einheit, die schon durch die literarische Abhängigkeit von Sir 51 (Gebet Jesu Sirachs) festgestellt ist. Die Verse Mt 11, 28—30 erweisen sich daher als zur ursprünglichen Form gehörig. Die wirkliche Situation ist aus Lk ersichtlich; das Wort entstammt der Heidenmission. Inhaltlich gehören die gesamten sechs Verse in die Linie einer durch Gnosis bestimmten, also hellenistischen Frömmigkeit. Die Gedanken des Hymnus zeigen Verwandtschaft mit Hymnen, die mit der Mystenweihe in Beziehung stehen. Die Schwierigkeiten der Erklärung verschwinden, wenn man in dem Hymnus „a liturgical hymn used in connection with the rite of Christian baptism" sieht. R. verweist zur Stützung seiner Vermutung auf eine Stelle bei Clem. Alex., Exhortatio ad Graecos, wo ein auf Mt 11, 25—30 aufgebauter Taufhymnus sich finde.

Link, W., Die Geheimnisse des Himmelreichs. Eine Erklärung von Matth. 13, 10—23 (Evangelische Theologie 1, 115—127): Das Rätselhafte und Geheimnisvolle bildet nicht der Gebrauch der Bildrede als rednerische Methode, sondern die Messianität Jesu; παραβολή schließt die theologische Bedeutung der Verhüllung ein, „die der Offenbarung Gottes unter den Menschen wesenhaft und notwendig zukommt". Jesus redet in Rätseln (ἐν παραβολαῖς) d. h. seine Messianität verhüllend. Die im Wesen der Bildrede liegende Verhüllung wäre menschlich aufhebbar, die wesentliche und, da der Vater die Erkenntnis des Glaubens gibt, menschlich unaufhebbare Verhüllung liegt darin, daß dem Volk die hinter den Reden Jesu verborgene Messianität Jesu verborgen blieb. Die Verstockung ist dann nicht mehr die menschliche Absicht Jesu, sondern „wesenhafte Notwendigkeit der Offenbarung". Die Form der Rede bei Mt ist hier gegenüber derjenigen bei Mk primär.

Guggisberg, K., Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte. Ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Primatslehre (Zeitschrift für Kirchengeschichte 54, 276—300): Eine am 15. Dez. 1934 vor der evang.-theol. Fakultät in Bern gehaltene Probevorlesung. G. will „ohne irgendwelche dogmatische oder konfessionelle Voreingenommenheit" untersuchen, wann und wie die römischen Bischöfe den Primatsanspruch mit Mt 16, 18 f begründet haben. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die Stelle ein echtes, ursprünglich eschatologisch verstandenes Jesuswort ist. Mit der hierarchischen römisch-katholischen Kirche hat das Wort nichts zu tun. Erst mit dem Ausbleiben der Parusie wurde es ins Uneschatologische umgedeutet, sodaß schließlich „die Papstidee als eine folgerichtige und geschlossene Entwicklung aus dem enteschatologisierten Herrenwort in Mt 16, 18 und 19" erscheint. Die „römische Exegese" der Stelle taucht erst in der Indulgenzerklärung Kalists I. als Möglichkeit auf. Stephan I. beruft sich auf Mt 16, 18 f, durch Leo I. wird in klarer römisch-hiererarchischer Exegese das Wort endgültig für die Ansprüche des Papsttums in Beschlag genommen. G. zeigt die Entwicklung auch durch die folgenden Zeiten bis zu heutigen Kontroversen noch auf. Dogmatisch ist die Umdeutung von Mt 16, 18 f völlig im Unrecht.

5. *Markusevangelium.*

Holmes, B. T., Luke's description of John Mark (JbL 54, 63—72): Führt eine Reihe von Zeugnissen auf Papyri, aus der Literatur, aus dem NT an um zu beweisen, daß mit dem Worte ὑπηρέτης ein Beamter bezeichnet wurde, der mit Schriftstücken irgendwie zu tun hatte. Die Bezeichnung des Markus als ὑπηρέτης in Apg 13, 5 (Lk gebraucht den Ausdruck außerdem noch an drei Stellen: Lk 4, 20; 1, 2; Apg 26, 16) kann ebenfalls nur in diesem Sinne verstanden werden. Das Mk-Evangelium ist eine Schrift, die — „substantially as it exists today" — zu Beginn der mit dem Namen des Apostels Paulus verbundenen Heidenmission (Apg 13, 4—5) hergestellt wurde. Die Tradition der griechischen Kirche ist mit dieser frühen Datierung in Übereinstimmung.

Loyd, Ph., *The way according to S. Mark.* Seventy-two meditations (Ld. 1935, Mowbray. *s* 2,—): Ein Buch, das rein erbauliche Absicht verfolgt.

Branscomb, H., Mark 2, 5 (JbL 53, 53—60).

Ljungvik, H., Zum Markusevangelium 6, 14 (ZntW 33, 90—92): Die früher schon ausgesprochene Ansicht, daß in Mk 6, 14 καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεύς ... καὶ ἔλεγον zu übersetzen ist: Und der König erfuhr ... und (d. h. daß) man sagte, belegt L. mit einem Beispiel aus einem Papyrusbrief (Berl. Griech. Urk. III 846, auch bei Deißmann, Licht vom Osten[4] S. 153 ff): ἤκουσαι παρὰ ... καὶ διήγηται = ich habe gehört ... daß er alles erzählt hat. Vgl. im Neugriechischen: ἤκουσα καὶ σὲ μάλωνε ἡ κερά σου = ich hörte, wie deine Mutter dich schalt.

Hudson, J. T., Irony in Gethsemane? Mark XVI. 41 (ExpT 46, 382): Tritt für die Ursprünglichkeit der Leseart ἀπέχει τὸ τέλος ein, das ebenso wie die vorhergehenden Sätze καθεύδετε und ἀναπαύεσθε als Fragesatz zu lesen ist: „Ist das Ende noch ferne?" Die Frage ist ironisch gemeint.

Büchsel, F., Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedriums (ZntW 33, 84—87): Aus der von Josephus (Antt. 20, 197—203) dargestellten Steinigung des Herrenbruders Jakobus geht hervor, daß der Hohepriester die freie Blutgerichtsbarkeit über die Juden nicht besaß, solange ein Statthalter vorhanden war. Lietzmanns Einwand gegen Mk 14, 55—62 ist hinfällig.

6. *Lukasevangelium.*

Taylor, V., Professor J. M. Creed and the Proto-Luke hypothesis (ExpT 46, 236—238): Nimmt Stellung zu Creeds Artikel, vgl. oben S. 216 f. In Ablehnung der einzelnen Argumente Creeds tritt T. für seine ursprüngliche Annahme ein. In der Leidensgeschichte bildet Mk nicht „das Rückgrat" der lukanischen Darstellung (so Creed), sondern das Mk-Element in ihr ist „eine Sammlung von getrennten Wirbeln" („a collection of dissevered vertebrae").

Cerfaux L., A propos des sources du troisième évangile: Proto-Luc ou Proto-Matthieu? (Ephemerides theologicae Lovanienses 12, 5—27): Gibt eine übersichtliche Darstellung der synoptischen Frage einschließlich der neuesten Diskussionen durch Streeter und Bußmann und versucht auf Grund einer Untersuchung der Tatbestände eine Lösung, die den richtigen Beobachtungen Streeters und Bußmanns Rechnung trägt. Einen ausführlichen Beweis widmet C. der These, daß die „double tradition" (das Mt und Lk Gemeinsame) auf eine einzige, zusammenhängende, im Grundriß selbst eine Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu darstellende, nicht bloß Reden, sondern auch Erzählung enthaltende Quelle zurückgeht (so besonders gegen die Scheidung des Stoffes von Q in solches, was aus einer griechischen, und solches, was aus eine aramäischen Quelle floß, nach Bußmann). Die Unterschiede zwischen Mt und Lk erklären sich daraus, daß Mt manchmal auf das aramäische Original zurückgriff. Die gemeinsame

Quelle ist der aramäische Mt. den Lk in einer jener „traductions imparfaites" benützte, von denen Papias spreche (ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ . . .). Neu ist in C.s synoptischer Theorie besonders der „Kompromiß", mit dem er der Protolukashypothese Streeters entgegenkommt: Lk benützte als Basis seines Evangeliums „un récit traditionnel que nous nous représentons comme un prolongement et un soutien de la tradition orale araméenne". Nicht Mk also wäre die Basis des Lk, sondern Lk „serait bâti sur un évangile antérieur dans lequel il aurait intercalé les trois sections marciennes".

Perry, A. M., Some outstanding New Testament problems. V. Luke disputed Passion-source (ExpT 46, 256—260): Erörtert die mannigfachen Theorien, die sich an die Tatsache knüpften, daß Lk in der Passionsgeschichte ein anderes Verhältnis zu Mk, eine andere „Editionsmethode" aufweist als in der vorhergehenden Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu. Die Theorien werden bis in die neueste Literatur herein (Streeter, Creed, Taylor usw.) angeführt und ihre Schwierigkeiten gezeigt. Nach P. „erklärt die Annahme einer besonderen Quelle mehr Tatsachen als jede andere". Es ist am wahrscheinlichsten, daß die Leidensgeschichte des Mk ebenfalls diese Sonderquelle der lukanischen Leidensgeschichte, vielleicht eine frühere Version von ihr benützte. Diese frühe Leidensgeschichte lag wohl schon in der Form einer schriftlich fixierten zusammenhängenden Erzählung vor.

Dickie, E. P., The third gospel: a hidden source (ExpT 46, 326—330): Stellt auf dem Boden der Vierquellentheorie Streeters die Hypothese auf, daß Lukas für sein L-Material eine Quelle benutzte, die ihren Ursprung in einem antichristlichen und, wie aus der pharisäischen Haltung und dem besonderen pharisäischem Interesse dieser Stücke erkennbar ist, in einem pharisäischen Zirkel hat.

Fournier, W. J., The third gospel: a hidden source (ExpT 46 428): Weist darauf hin, daß ähnliche Vermutungen über die Quellen des Lk, wie sie Dickie aufstellt, schon früher von W. Lock und besonders J. W. Thiersch (1858) geäußert wurden.

Dickie, E. P., The third gospel: a hidden source (ExpT 46, 524—525): Eine Replik gegen Fournier, der den Kernpunkt (eine Quelle des Evangeliums unter den Pharisäern) verfehle.

Dean, J., *The gospel according to St. Luke* (Westminster version of the Sacred Scriptures I, 3: XXVI u. 144. Ld. 1935, Longmans. *s* 5,—): Eine Erklärung des Lk-Evangeliums von einem katholischen Exegeten. Die Erklärung zeigt eine sehr gute Kenntnis der Probleme und der Werke anderer Erklärer. Die Einleitung handelt über den Verfasser, den geschichtlichen Charakter des Evangeliums, und den Text. Die schöne Ausstattung ist zu rühmen (nach ExpT 46, 451).

Hannam, W. L., *In the things of my father.* A study of the purpose of Luke the evangelist (Ld. 1935, Hodder and Stoughton. *s* 5, —): Eine Reihe unzusammenhängender Untersuchungen über das Lk-Evangelium, die den gemeinsamen Zweck haben, die besondere Eigenart der lukanischen Erzählung darzustellen (nach The Times Literary Supplement 28. 2. 35, 127).

Behler, G.-M., O. Pr., S. Albertus Magnus in Lucanum Evangelium infantiae (Divus Thomas [Piacenza] 37, 350—364): Dieser zweite Teil der Abhandlung (den ersten Teil s. in der gleichen Zeitschrift 36) beschäftigt sich mit der Mariologie des Kommentars zur lukanischen Kindheitsgeschichte (Gottesmutterschaft, Tugenden, Maria und wir) und abschließend (S. 360—364) mit der exegetischen Art und Methode und der marianischen Frömmigkeit des hl. Albert (nach Revue thomiste 40, 132).

Cerfaux, L., Variantes de Lc. IX, 62 (Ephemerides theologicae Lovanienses 12, 326—328): Wägt das Gewicht der Textformen I. οὐδεὶς ἐπιβαλὼν . . . καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω (א, B, C, Orig., 1, 13, und mit ἐπιβάλλων:

L, A, W, Θ.) und II. οὐδεὶς εἰς τὰ ὀπίσω βλέπων καὶ ἐπιβάλλων (Clem. Al., Chester Beatty, D, a, b, c, e, q, Cypr.) ab und entscheidet für die Ursprünglichkeit der zweiten Form. Die lückenhafte Überlieferung des Chester. Beatty Papyri ist anders zu ergänzen, als Kenyon tat (nämlich wie II).

Burkitt, F. C., Note on Lk. XXIII. 51 in the Dura fragment (JthSt 26, 258—259): Der Text des Fragments kann an dieser Stelle (über Joseph von Arimathäa) nicht eine Rückübersetzung aus dem paraphrastischen Syrisch sein.

Casey, P., An early Armenian fragment of Luke XVI 3—25 (JthSt 36, 70—73): Enthält die Kollation zweier Blätter, die in der Berliner Staatsbibliothek als Pergamenteinband des Cod. Arm. 8 entdeckt wurden und dem Schrifttyp nach dem 9. Jahrh. angehören. Der Text enthält keine Variante von größerer Bedeutung.

Bate, H. N., Luke XXII 40 (JthSt 36, 76—77): ℵ liest προσεύχεσθαι, was gutes lukanisches Griechisch und daher dem προσεύχεσθε der Ausgaben vorzuziehen, nicht als bloßer Itazismus zu erklären ist. Die Leseart ist gestützt von W Θ N 13 und 153.

Joüon, P., Luc 22, 50—51 (RchScr 24, 473—474).

Creed, J. M., The supposed ‚Proto-Lucan' narrative of the trial before Pilate: a rejoinder (ExpT 46, 378—379): Eine Antwort auf den vorher angezeigten Artikel Taylors. In Lk 23, 1—7 ist der Mk-Bestandteil „ein integrierender Teil der Struktur der Erzählung". Dieser Antwort ist eine nochmalige Replik Taylors angefügt.

7. *Johannesevangelium.*

Vogel, F., Das Johannesproblem in bündiger Fassung (ThBl 14, 105 bis 106): Die Tatsache, daß der Verfasser des 4. Evangeliums absichtlich über den Apostel Johannes schweigt, erklärt sich bei der Annahme, daß Johannes selbst dieser Verfasser ist, bleibt aber unerklärt bei der Annahme eines anderen Verfassers. Die Stellen über den Lieblingsjünger sind vermutlich erst nachträglich von einem Verehrer des Apostels eingeschoben worden.

Windisch, H., Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus (Christliche Welt 47 (1933) 98—107, 147—154): Gibt in großen Zügen eine Charakteristik der Eigenart des Jo-Ev und seiner Stellung innerhalb des Urchristentums, seiner Gotteslehre, seiner Stellung zu den Juden, zum AT, zu Paulus (es muß nicht als Synthese des synoptischen und des paulinischen Christentums betrachtet werden), seiner Christologie, Mystik und Eschatologie. Abschließend wird seine Gegenwartsbedeutung gewürdigt, wobei aber doch von dem tiefsten Gehalt des Jo nur wenig bleibt, da W. sich das „johanneische" Glaubensbekenntnis, das er zusammenstellt, doch nicht zu eigen machen kann. Sch.

Blumenthal, M., Die Eigenart des johanneischen Erzählungsstiles (StKr 106 [N. F. 1] 204—212): Leitet die Eigenart des johanneischen Stiles im Evangelium aus dem Zweck des Evangeliums ab, das sein Dasein „dem Bedürfnis nach einem Erbauungsbuch, einem Andachtsbuch, bestimmt für die Hand des Gemeindechristen, seinen Glauben zu stärken" (Jo 19, 35) verdankt. Die daraus sich ergebende „erbauliche Gestaltung" der johanneischen Darstellung sieht dann B. in folgenden Eigenarten: a) in den Erzählungen: im Eindringen der Dialogform, die das Erbauliche hervorhebt, in die Novelle, z. B. 4, 46 ff (Heilung des Beamtensohnes) u. ö., ferner in den von ihm sog. „Langformen", d. i. ein Vorgang, der in immer neue Situationen und Verwicklungen gebracht wird, „sodaß immer neue Lichter aufgesetzt werden" (z. B. die Heilung des Blindgeborenen in sieben Situationen mit sieben Dialogen) und endlich in den „formlosen Kurzberichten" d. i. erbaulichen Notizen wie 2, 23—25; b) in den Redestücken: wieder in

der dialogischen Gestalt vieler Stücke, wobei das „johanneische Mißverständnis" häufig Anlaß wird zu einer „Auswalzung" des Gedankens (z. B. 13, 31 ff und 14, 1 ff), ferner in der besonderen Art der johanneischen Gleichnisreden, im Redeaufbau nach Stichwortverbindungen; c) in der Gesamtkomposition des Evangeliums mit erbaulichen „Verklammerungen" (z. B. 19, 39), mit der Ersetzung geschichtlicher Stücke durch Meditationen, z. B. der Weihnachtsgeschichte durch die „Weihnachtsmeditation" des Prologs. So wird das Jo-Ev „ein Andachtsbild von feierlicher Innigkeit und Herzlichkeit".

Howard, W. F., Some outstanding New Testament problems. X. The Johannine sayings of Jesus (ExpT 46, 486—491): Behandelt als die drei Hauptprobleme der johanneischen Wiedergabe der Reden Jesu: 1. ihren Gegensatz zu den synoptischen Reden, der sich im völligen Mangel der Parabelmethode und in ihrer Länge gegenüber der aphoristischen Redeweise des synoptischen Heilands äußert. Das Wort Jesu trägt bei Jo den gleichen Charakter wie das des Täufers und Jesu selbst. 2. als zweites Hauptproblem ergibt sich die Beziehung zwischen jüdischer und hellenistischer Gedankenwelt und sprachlicher Darstellung in Jo. Die palästinensischen Verwandtschaften sowohl bezüglich der Sprachform (Schlatter, Burney, Torrey) als der geistigen Sphäre (Schlatter, Odeberg, Billerbeck, Kittels Wörterbuch) sind in den letzten Jahren deutlicher nachgewiesen worden. 3. Das dritte Hauptproblem liegt in der Frage, wie weit die schöpferische Einbildungskraft des Evangelisten und die geistige Zeitlage der Kirche Form und Inhalt der Jesus zugeschriebenen Lehre bestimmt haben. In der Nachgestaltung der Herrenworte hat sich der Evangelist durch das „Vokabular des religiösen Hellenismus" beeinflussen lassen. Das „unbekannte Evangelium" ist nicht eine Quellenschrift des 4. Ev., sondern "a writing which proves the early use of the Fourth Gospel as equal in authority to the others, quite a generation before Tatian's Diatessaron was written, or the famous argument for the fourfold Gospel was employed by Irenaeus".

Merlier, O., Ὄνομα et ἐν ὀνόματι dans le quatrième évangile (Revue des études grecques 47, 180—204): ὄνομα hat im späten Griechisch (LXX, NT, Papyri, Mittel- und Neugriechisch) in mannigfacher Anwendung den ursprünglichen Sinn abgelegt und ist Ausdruck für den Begriff „Person" oder überhaupt nur noch ein sprachliches Mittel zur Betonung des mit ihm verbundenen Begriffs geworden z. B. ὄνομά μου = ἐγώ usw. Viele sonst schwierige Stellen bekommen durch diese Erkenntnis einen einfachen Sinn. διὰ τὸ ὄνομα in Jo 15, 21 (und in anderen ntl Stellen z. B. Mt 10, 22) = „um ... willen", Äquivalent von ἕνεκεν. ἐν ὀνόματι in Verbindung mit ἔρχομαι (Jo 5, 43), πέμπω (Jo 14, 26), δίδωμι, ποιῶ (Jo 16, 23; 10, 25), ζωὴν ἔχω (Jo 20, 31) hat den Sinn: „von ... her", „dank" (= klassischem πρὸς mit Gen. oder ἕνεκεν), ähnlich bedeutet es mit τηρῶ (Jo 17, 11) = „beschützen in eigener Person, mit eigener Autorität", und mit αἰτῶ (Jo 16, 23) = „bitten mit meiner Autorität". Im Mittel- oder Neugriechischen finden sich ähnliche Ausdrücke, z. B. ἐπινομῆς, oder τοῦ λόγου σου. Das Griechische des NT steht dem heutigen demotischen Griechisch ganz nahe.

Lutyens, W. E., *Sons of God. A devotional commentary on the fourth gospel* (Ld. 1935, S. P. C. K. *s* 5,—): Wissenschaftliche Kontroversfragen sind völlig zur Seite gelassen. Der Verfasser will nur den religiösen Wert des Evangeliums darstellen (nach The Times Literary Supplement 15. 8. 35, 516).

Jeremias, Joachim, Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ — παῖς θεοῦ (ZntW 34, 115—123): Die Bezeichnung ἀμνὸς τοῦ θεοῦ in Jo 1, 29. 36 ist Fehlübersetzung eines aramäischen טַלְיָא דֶאלָהָא (טַלְיָא = a) das Lamm, b) der Knabe, der Diener). Der vorliegende Aufsatz zeigt, daß ṭalja im Christlich-Palästi-

nensischen und Galiläisch-Aramäischen als Wiedergabe und Synonym von hebr. עֶבֶד tatsächlich vorkommt und daß, wie eine Zusammenstellung der Bezeichnungen des „Gottesknechtes“ von LXX bis II. Jahrh. n. Chr. erweist, sowohl in der griechisch wie in der aramäisch redenden Judenschaft und Christenheit in neutestamentlicher Zeit im Gottesknecht „ganz überwiegend nicht eine δοῦλος-Gestalt, sondern eine παῖς-Gestalt, gesehen“ wurde. Die Fehlübersetzung ṭalja = ἀμνὸς ist durch Is 53, 7 beeinflußt.

Brinkmann, B., S. J., Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea? Joh 2, 4 (VD 14, 135—141): In dem Ausdruck: „nondum venit hora mea“ sieht B. nicht eine Andeutung der künftigen Einsetzung der Eucharistie, bei welcher Jesus als sponsus für den Wein sorgen wird, sondern einen Hinweis auf die Zeit, „in welcher für Christus alle Bedingungen erfüllt waren, der Not der Brautleute zu Hilfe zu kommen“. Ergänzung und Korrektur zu der Notiz oben S. 218.

Walker, A. J., St. John's gospel III. 22—26 (ExpT 46, 380—381): Findet in dem genannten Abschnitt als Schwierigkeiten einen Widerspruch mit Jo 4, 2, wonach Jesus nicht taufte, und mit den Synoptikern, nach denen Jesu öffentliches Wirken erst nach der Einkerkerung des Täufers begann, und will alle Schwierigkeiten durch eine Textemendation beseitigen: die Worte: „und sie kamen, und wurden getauft“ sind von Ende des Verses 23 an das Ende des Verses 22 hinaufzurücken, wo das καὶ ἐβάπτιζεν zu streichen ist. Auch v. 24 ist wegzulassen.

Braun, F.-M., O. Pr., *Le lavement des pieds et la réponse de Jesus à S. Pierre. Jean XIII, 4—10* (Rb 44, 22—33): Im Mittelpunkt der Exegese stehen die Worte Jesu: „Wenn ich dir nicht die Füße wasche, wirst du keinen Teil an mir haben.“ Sie sind weder symbolisch von einer geistigen Reinigung noch als die Androhung der Verwerfung wegen eines Ungehorsams usw. zu verstehen. Vielmehr hat die Handlung der Fußwaschung im Sinne der ganzen Perikope die Funktion, die Demütigung und Erniedrigung des Heilandes als Beispiel darzustellen, die sich im folgenden erlösenden Leiden und Sterben noch fortsetzen wird. Jesus will (ohne scharfen Vorwurf an Petrus) sagen, daß sich derjenige vom Anteil am Gottesreich ausschließt, der sich dieser Demutsgesinnung unverständig widersetzt. Jesus „nimmt seine Dienerrolle an und lädt seine Apostel ein, ihn als Vorbild zu nehmen“.

Campenhausen, H. von, Zur Auslegung von Joh 13, 6—10 (ZntW 33, 259—271): Gibt der sakramentalen Deutung auf die Taufe (vor der eucharistischen und ethisch-psychologischen) den Vorzug und beschäftigt sich auf dem Boden dieser Deutung mit dem Sinn der Verse 13, 7—10, der „schwersten Crux, an der sich die richtige Auslegung vor allem zu bewähren hat“. Durch Hinweis auf die alten Darstellungen und die Anlage der Baptisterien sucht C. darzulegen, daß sehr bald das eigentliche Tauchbad außer Gebrauch kam zugunsten eines Taufritus, bei dem nur die Füße im Wasser standen, während der übrige Körper nur eine mehr oder weniger flüchtige Benetzung erfuhr. Das Gespräch des Petrus mit Jesus ist eine Polemik gegen solche — nach der ganzen Haltung des Evangeliums sind es wohl Johannesjünger —, die das vollständige Tauchbad beibehalten wissen wollen.

Kundsin, K., Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums (ZntW 33, 210—215): In der johanneischen Wiederkunftsverkündigung Jesu, neben der Zusage der Gebetserhörung und der Sendung des Parakleten, ein häufiges Thema der Trostreden, fehlt jedes schreckhafte Moment der jüdischen und synoptischen Parusieerwartung. Da die Abschiedsreden vom Martyrium Jesu und gleichzeitig vom Martyrium der Jünger handeln, beziehen sich nach der Situation die Worte vom Kommen Jesu auf sein Kommen zu den Jüngern in der Stunde ihres Martyriums, ein Gedanke, der auch sonst dem NT nicht fremd ist.

Colwell, E. C., The fourth gospel and early christian art (JR 15, 191 bis 206): Die Kunst der ersten zwei Jahrhunderte mit ihrem unpersönlichen Charakter, den farblosen Typen und symbolischen Gestalten zeigt enge Verwandtschaft mit der Art, wie Johannes den Stoff der älteren Evangelien behandelt. In den Fresken der Katakomben wie im Jo-Ev „vermißt man Realismus und Gefühl". Da das der hellenischen Auffassung mehr entspricht, so sind auch die Katakomben ein Beweis, daß Jo außerhalb Palästinas in hellenistischer Geisteswelt von einem Verfasser geschrieben wurde, „who was Hellenist of the Hellenists." Der Vergleich der Ikonographie der Katakomben mit Jo führt zu der weiteren Erkenntnis, daß der Antisemitismus des Jo nicht der Hauptströmung des Christentums in jener frühen Zeit entspricht, das atl Zyklen in großer Zahl auf den Fresken darstellte.

Dean, R. J., An early fragment of a manuscript of St. Augustine's sermons on the gospel according to St. John (JthSt 36, 113—122): Der Aufsatz enthält eingangs eine Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung der Tractatus in Evangelium Johannis mit einer übersichtlichen Liste der Hss von Teilstücken des Werkes, die älter sind als das 10. Jahrh., sodann die Beschreibung und zuletzt die Edition des Fragments der Wiener Nationalbibliothek 725, das Tract. 116, 7 bis 117, 2 überliefert und paläographisch und textlich von Interesse ist. Es ist in vorkarolingischer Schrift geschrieben und in die erste Hälfte des 9. Jahrh. zu datieren. Das kleine Stück weicht in zwölf Varianten vom Maurinertext ab, stellt also eine andere, sonst noch zum Teil in italienischen Hss gefundene Textform dar.

Doncœur, Des silences de l'Évangile de saint Jean (RchScr 24, 606—609).

h) Leben und Lehre der Apostel (bes. Pauli) und Apostelschüler.

Marucchi, O., Pietro e Paolo a Roma 4. edizione par *C.* Cecchelli (206 und 20 Tafeln. Turin-Rom 1934, Marietti. *L* 15,—): Die von dem Nachfolger des am 21. 1. 31 verstorbenen Marucchi besorgte vierte Auflage ist auf Grund der neuesten Ergebnisse der archäologischen Forschung überarbeitet und bedeutend vermehrt worden. Neu sind die Darlegungen überdie „memoria" der Apostel ad catacumbas und die Theorie des apostolischen Ursprungs des Coemeteriums der Priscilla, ferner das Kapitel IX über Erinnerungen, deren apostolischer Charakter erst durch späte Zeugnisse bestätigt ist, ebenso die beiden Appendices über die „memoria" der Apostel an der Via Appia und über den Symbolismus des Stuhles an den ältesten christlichen Grabmonumenten, endlich die Tafeln, die als wertvolle Beigabe am Schluß des Buches angefügt sind (nach R. Draguet in Ephemerides theologicae Lovanienses 12, 599).

Doust, L. A., und **Macassey, E. L.**, *Behold Peter! The complete Bible story of the apostle* (141. Ld. 1935, Skeffington. *s* 6,—): 83 Zeichnungen, die von dem zugehörigen biblischen Text begleitet und erklärt werden. Die Illustrationen stammen von D., der Text von M. (nach The Times Literary Supplement 11. 7. 35, 451).

Goguel, M., L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie? (RHPhr 14, 461—500).

Findlay, J. A., *A portrait of Paul* („God and Life" Series 1: Ld. 1935, Epworth Press. *s* 3 *d* 6): Eine Einführung in das Leben und das Werk des Apostels, das auf sorgfältiger wissenschaftlicher Forschung beruht und für den Studierenden ebenso wie für weitere Leserkreise nützlich ist. Der Verfasser behandelt Persönlichkeit und Leben des Apostels in fünf Kapiteln: Saulus von Tarsus, der Missionär, der Denker, der Seelsorger und Briefschreiber, der Mensch und Heilige (nach ExpT 46, 449).

Stewart, J., *A man in Christ* (Ld. 1935, Hodder and Stoughton. *s* 7 *d* 6): Handelt über Paulus. Paulus ist nicht so sehr der große Christologe, als vielmehr — damit schließt das Buch stark an die Betrachtungsweise Deißmanns an — „Christophorus", da es seine Absicht ist, nicht ein Gedankensystem aufzustellen, sondern die Menschen in die Gemeinschaft eines lebendigen Christus zu führen. Was die ideellen Abhängigkeiten des Apostels betrifft, so betont St. besonders sein durchgängiges Verpflichtetsein an das AT und seine jüdische Bildung in der Schule Gamaliels. Die allegorische Exegese, die er von da mitbrachte, ist aber bei ihm nur auf Gegenstände von sekundärer Bedeutung von Einfluß. Paulus kennt auch die apokalyptische Literatur, ihre Einwirkung auf ihn darf jedoch nicht übertrieben werden. Der „ewige Christus" steht in keiner Abhängigkeit von dem Begriff des „himmlischen Menschen" im Henochbuch. Das System des Stoizismus ist dem Wesen des paulinischen Denkens fremd, eine Abhängigkeit von den Mysterienreligionen kann nicht bewiesen werden. Die Begriffe, die man von dort ableitet, stammen aus dem AT und den schöpferischen Kräften seines in der Erfahrung der Bekehrung grundgelegten religiösen Erlebens. Die Bekehrung ist das entscheidendste und für immer einflußreichste Ereignis für das Leben und Denken des Apostels. Besonders eingehend und liebevoll untersucht dann St. die paulinische Lehre der mystischen Einheit mit Christus, die das Herz seiner Religion bildet, und daran anschließend die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Der Ausdruck „Blut Christi" ist synonym für „Tod Christi". Verschiedene Entwicklungsstufen der Lehre lassen sich in den Briefen des Paulus, die ja alle innerhalb eines Jahrzehnts nach vorausgehender schon zwanzigjähriger Lehrtätigkeit geschrieben sind, nicht feststellen (nach The Times Literary Supplement 27. 6. 35, 408).

Spencer, F. A., *Beyond Damascus: a biography of Paul* (XIII u. 456. N. Y. 1934, Harper and Bros. *$* 3,—): Die Darlegungen über die Kultur- und Sittengeschichte der Zeit, die häufig in „interchapters" eingefügt sind, z. B. eine ausführliche Schilderung der Handwerksgilden in Tarsus oder der sakralen Prostitution usw. nehmen einen sehr breiten Raum ein, sodaß E. C. Colwell in einer Besprechung des JR 15, 230 f das Buch eine Mischung aus einem Buch über das römische Leben und einer Paulusbiographie nennt. Die wissenschaftliche historische Paulusforschung verachtet der Autor; sie ist für ihn ein „Totes Meer", durch das er watete, ohne eine Perle zu finden; Colwell a. a. O. urteilt dazu scharf, daß der Verfasser „auch durch die Paulusbriefe watete, ohne Paulus zu finden". An einigen Stellen verwendet S. Legenden, ohne für den Leser den Übergang von Geschichte zu Legende (Thekla-Akten, Paulus-Akten) anzugeben (vgl. E. C. Colwell a. a. O.).

Windisch, H., *Paulus und das Judentum* (VI u. 93. Stuttgart 1935. Kohlhammer. *M* 2,40): Diese kleine Schrift, der ein auf der Kieler Theologischen Woche gehaltener Doppelvortrag zugrunde liegt, behandelt mit gründlicher Sachkenntnis und in lichtvoller Darstellung die Probleme, welche das Thema „Paulus und das Judentum" in sich schließt: 1. Paulus und das Judentum nach der Apg und nach seinen Briefen, 2. seine Heilslehre in ihrem Verhältnis zum Judentum, 3. Paulus und das AT, 4. Paulus der Prophet. Der Antipaulinismus moderner Rassenfanatiker und Amateurtheologen erfährt hier eine schlagende Widerlegung. Sch.

Barnikol, E., *Die Christwerdung des Paulus in Galiläa und die Apostelberufung vor Damaskus und im Tempel* (Forschungen zur Entstehung des Christentums 9: 64⁰. Halle 1935, Akad. Verlag. *M* 2,50).

Belkin, S., *The problem of Paul's background* (JbL 54, 41—60): Stellt die Frage: „Können wir in den paulinischen Briefen noch einige pharisäische Grundsätze finden, oder sind die pharisäischen Lehren nicht überhaupt der Hintergrund der paulinischen Schriften?" Da die Pharisäer in erster

Linie Rechtsgelehrte und Gesetzgeber waren, ist die Entscheidung der Frage noch mehr als auf Grund der Theologie vielmehr auf Grund der praktischen Sittlichkeit und der Vorschriften zu treffen, die der Apostel den Christen gab. B. untersucht unter diesem Gesichtspunkte fünf Punkte der paulinischen Lehre: 1. die Beschneidung, 2. die Frage der Mischehe, 3. das Problem von 1 Kor 7, 36 ff (γαμίζειν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον), 4. die Ausdrücke ἐπίτροπος und οἰκονόμος, 5. die Stellung des Paulus zur Sklaverei. Timotheus war im Einklang mit der rabbinischen Lehre für Paulus ein Jude, weil seine Mutter eine Jüdin war. So ist auch der Gedanke, daß das Kind ipso facto ἅγιος ist, wenn eines von den Eltern ἅγιος ist (1 Kor 7, 12—15) ,,ein jüdischer Gedanke". 1 Kor 7, 36—39 bezieht sich weder auf Vater und Tochter, noch auf ein eigentliches ,,geistliches Verlöbnis", sondern hat (auf eine Anfrage der Korinther hin) den Fall im Auge, daß der Mann mit dem Mädchen sich verlobt hatte, ohne daß schon die Ehe (Heimführung) erfolgt ist. In diesem Falle kann er das Mädchen entweder heiraten oder von der Ehe absehen, wobei dann nach jüdischem Recht für ihn die Rechtspflicht des Unterhalts (τηρεῖν) eintritt. Zur Beurteilung von 1 Kor 7, 19—24 weist B. darauf hin, daß für den pharisäisch denkenden Paulus der Sklave im sozialen Leben viel höher stand als im heidnischen oder sadduzäischen Urteil. Die Emanzipation ist für den Sklaven nicht von Vorteil. Es zeigt sich, daß die Vergangenheit des Paulus für ihn unbewußt ,,lebendige Vergangenheit" blieb.

Molland, E., *Das paulimische Evangelium. Das Wort und die Sache* (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. hist.-Filos. Klasse 1934, Nr. 3: VI u. 109. Oslo 1934. J. Dybwad. *Kr.* 6,—): Nicht eine Konkurrenzarbeit zu dem umfassenden, noch unvollendeten Werke von J. Schniewind, sondern eine Ergänzung dazu, die sich speziell mit den theologischen Problemen des paulinischen Evangeliums befaßt und diese eindringend untersucht. M. dürfte den Begriff Evangelium bei Paulus zu eng fassen, wenn er ihn als ,,die Botschaft von der Heilsbedeutung Christi" definiert, aber die Lehre von der Gesetzesfreiheit, von der Rechtfertigung und vom christlichen Wandel davon ausschließt und diese nur als Konsequenzen des Evangeliums versteht. Sch.

Gyllenberg, R., Die paulinische Rechtfertigungslehre und das Alte Testament (Studia theologica [Riga] 1, 35—52).

Andrews, Mary E., Paul and repentance (JbL 54, 125): Paulus vernachlässigt diesen Begriff, weil er das Heil auf den Besitz des Geistes, also auf ein mystisches Fundament, gründet. ,,When he based his ethical teaching in mysticism he departed widely from his former standard."

Schrenk, G., Geist und Enthusiasmus. Erläuterung zur paulinischen Theologie (Wort und Geist. Festgabe für K. Heim [B. 1934] 75—97).

Schaefer, K. Th., Der Mensch in paulinischer Auffassung (Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag gewidmet. Düsseldorf 1 34, 25—35): Die anthropologische Terminologie des Apostels ermangelt der Systematik und Konsequenz. Erst aus dem jeweiligen Zusammenhang ist in der Regel die Vorstellung zu erschließen, die Paulus mit einem solchen Terminus verbindet. Der Weg zum Verständnis der paulinischen Anthropologie ist daher nicht von seiner Begriffssprache, sondern vom Zentrum seines theologischen Denkens aus zu suchen. Sch. behandelt demnach die paulinische Theologie über den Urzustand des Menschen, über den gefallenen Menschen und den durch die Erlösung neugeschaffenen Menschen. Das wesentlich Neue der Anthropologie Pauli, die auf der Lehre von der Erbsünde beruhende Erlösungsanschauung, rührt nicht vom Judentum her, noch weniger aus dem Hellenismus, sondern stammt original aus der in Christus ergangenen Offenbarung.

Juhnke, J., *Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen*

Erlösungslehre (Greifswalder Theologische Forschungen, hrsg. v. D. Deißner und D. Frh. v. d. Goltz, Bd. 5. 92. Greifswald 1934. L. Bamberg. *M* 2,80): Dargestellt werden: 1. das Idealbild des stoischen Weisen, 2. die immanenten Widersprüche in diesem Idealbild, 3. der Erlösungsgedanke beim stoischen Weisen und seine Kritik im Lichte der paulinischen Anschauungen. Sch.

Robbins, Irene M., St. Paul and the ministry of women (ExpT 46, 185 bis 188): Vertritt die Ansicht, daß Paulus das Amt der Frau in der Kirche anerkannte und daß die Annahme des Gegenteils ein Mißverständnis seines Standpunktes ist. Methodisch ist zu fordern, daß man die Frage nicht auf Grund einiger isolierter Stellen der Briefe entscheide, sondern das Ganze der Lehre des Apostels berücksichtige, soweit sie unmittelbar oder mittelbar den Gegenstand betreffe. Die Anordnungen in 1 Kor 14, 34—36 beziehen sich auf spezielle Mißstände in der korinthischen Gemeinde und wollen nicht für die Frauen aller Zeiten bindende Geltung haben. 1 Tim 2, 11 ist das Wort eines „Paulinisten" des 2. Jahrh., das von 1 Kor 14, 34—36 abhängig ist. „Hätte Paulus im zwanzigsten Jahrhundert gelebt statt im ersten, so wäre er unter denjenigen gewesen, die in der Erkenntnis, daß der Geist weht, wo er will, die Tore für eine breitere Verwendung ihrer christlichen Schwestern im kirchlichen Amt öffnen möchten."

Vollert, J., Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert? (ThBl 14, 106—112): Entwirft zuerst die paulinische Lehre von der Eschatologie nach den Briefen, also die Lehre über Tod und Auferstehung, besonders nach 1 Kor 15, und über das Gericht und das Reich der Herrlichkeit. Paulus erwartet mit den Gläubigen seiner Zeit die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend, der Zweck seiner Wiederkunft „wird in einer Paulus ganz eigenartigen Weise stets nur auf die Gläubigen bezogen". Die „Überkleidung" geschieht unmittelbar nach dem Tode. In 2 Kor 5, 1 ff ist von einem Zwischenzustand nicht die Rede. Paulus „glaubt mit dem Abscheiden der Seele vom Körper sofort ein Daheimsein der Seele bei Jesus" (Phil 1, 21 ff; 2 Kor 5, 8). Die Auferstehung verläuft in drei Stadien: 1. Auferstehung Christi als des Erstlings; 2. Auferstehung der Gläubigen bei der Wiederkunft, 3. allgemeine Totenauferstehung als Endsieg über den Tod. Zwischen 2 und 3 liegt ein Zwischenreich, in welchem Christus mit Herrlichkeit, aber nicht ohne Kampf herrscht. Das Weltgericht bedeutet für die Gottlosen die Vernichtung, von ewiger Verdammnis ist bei Paulus nie die Rede. Gregor von Nyssa mit seiner Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων steht in einigen Punkten (z. B. Auferstehung des Leibes) in völliger Übereinstimmung mit der Eschatologie des Paulus, in anderen dagegen in Gegensatz.

Schlatter, A., Der Kampf des Paulus gegen die Gleichmachung (Deutsche Theologie 1, 69—76).

Wikenhauser, A., Paulus — Apostel Jesu Christi (Die Kirche in der Zeitenwende. Herausgegeben von E. Kleineidam und O. Kuß. Paderborn [Bonifacius-Druckerei] 1934, 97—119): Eine treffliche Widerlegung des verzeichneten völkischen Paulusbildes, besonders bei P. de Lagarde und A. Rosenberg, aus den Quellen. Paulus ist nicht der Führer einer jüdischen proletarisch-revolutionären Bewegung gegen das Römerreich. Die Quellen zeigen, daß er völlig unpolitisch (vgl. z. B. seine Stellung zu Staat und Sklavenfrage) rein religiöse Missionsziele als Apostel Jesu Christi verfolgt. Er hat in weit höherem Maße als sogar die Altapostel alles spezifisch Jüdische abgestreift, so daß es ungeschichtlich ist, zu sagen, Paulus habe die Religion Jesu verjudet. Die Stellen Gal 3, 26; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11 beziehen sich nicht auf die Rasse, sondern auf die religiöse Stellung des Menschen, die „christliche Sphäre". W. wendet sich besonders gegen die völkische, zum Teil aus der kritischen Theologie stammende Behauptung eines Gegensatzes zwischen der paulinischen Ver-

kündigung und dem Evangelium Jesu und zeigt die grundsätzliche Übereinstimmung Jesu und Pauli im Gottesbegriff (liebender und richtender Gott), in der Stellung zu AT und Gesetz, in der Anschauung über Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, in der Christologie (Messianität, Gottessohn) und Versöhnungslehre. Vorhandene Akzentunterschiede erklären sich aus der anderen Situation, in der Paulus als der Apostel sich befindet.

Schmidt-Bethel, H. W., *Paulus und wir Deutschen* (Deutsch-evangelische Erziehung 45, 147—153).

Goguel, M., *La formation de la tradition johannique d'après B. W. Bacon* (RHPhr 14, 415—439).

Pribnow, H., *Die johanneische Anschauung vom „Leben“*. Bibl.-theol. Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Greifswalder theologische Forschungen 4: Greifswald 1934, Bamberg. *M* 4, 20).

Stählin, G., *Zum Problem der johanneischen Eschatologie* (ZntW 33, 225—259): Im Jo-Ev und den johanneischen Briefen ist eine eschatologische Linie neben der überzeitlichen, mystischen Linie des Denkens deutlich feststellbar, so sehr auch allerdings auf dieser letzteren der Hauptakzent liegt. Neben Gedanken, die an sich das „johanneische Jetzt“ betreffen, bei denen aber „die zugrunde liegende Anschauung und die mitschwingende Stimmung wirklich eschatologisch sind“ (das „Kommen“ Jesu in Jo 17, der Messiasanspruch), neben anderen, in denen dasselbe Ereignis (z. B. Auferstehung, Gericht, ewiges Leben usw.) als zugleich gegenwärtig und zukünftig dargestellt wird, finden sich auch Gedanken rein eschatologischer Haltung: die „Wehen“, die Parusie, die Auferstehung am Ende, das abschließende Gericht usw. Diese eschatologische Linie kann nicht „mit dem kritischen Messer aus dem mystischen Leibe des vierten Evangeliums“ herausgeschnitten werden, weil sie zu fest „verzahnt“ ist, ebenso ist es nicht möglich, diese Stellen als Rudimente und belanglose Anhängsel, als „umgebogene“ oder „dialektische“ (Bultmann) Eschatologie zu deuten, weil sie als echte Eschatologie wesenhaft zur johanneischen Verkündigung gehören. Vielmehr erscheinen „die Endereignisse gewissermaßen in zwei Schichten, in verhüllter und in offenbarer Gestalt, erst in der Not des Verborgenseins, einst im Sieg der Sichtbarkeit“.

i) Apostelgeschichte.

Steinmann, A., *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt.* 4., neubearbeitete Aufl. (Die Heilige Schrift des NT, herausgeg. von Fr. Tillmann 4: *XVI* u. 329. Bonn 1934, Hanstein. *M* 11,50; geb. *M* 13,70): Wie alle Bände dieses ntl Kommentarwerkes, so hat auch St.s Erklärung der Apg in dieser vierten Ausgabe sowohl in seinem äußeren Bilde durch die Sorgfalt des Verlegers, dem man für seinen Unternehmermut auf biblischem Gebiet Dank wissen muß, als auch an innerem Werte durch die Berücksichtigung der Literatur und der neuen, seit 20 Jahren aufgetretenen hauptsächlichsten Fragen und Lösungen noch gewonnen. Als Autoren, deren Werke auf die Gestaltung der Neubearbeitung besonders einflußreich waren und deren Namen daher sehr oft auftreten, zeigen sich besonders Wikenhauser, **Jacquier, Zahn, Harnack, Strack-Billerbeck** und **Loisy**. Wenn aber auch in Betracht gezogen werden soll, daß sich die Literaturverwertung dieses Werkes seiner Anlage und Zweckbestimmung nach auf eine Auswahl beschränken muß, so bleibt es doch ein desiderium, daß das große Werk von Foakes-Jackson (der Kommentar im Moffat New Testament und die verschiedenen Bände der Beginnings of Christianity) Berücksichtigung finden und dem Leser bekannt gemacht werden sollte. In die Erklärung sind zahlreiche Exkurse eingefügt, die sich naturgemäß in diesem Buche besonders häufig mit der Verteidigung des geschichtlichen Wertes

der Erzählungen gegenüber älteren und neuesten (besonders Loisys) Angriffen und mit Fragen der urchristlichen Organisation und des Kultus beschäftigen. St. leugnet die ,,politisch-apologetische'' Tendenz des Buches und bezeichnet die Ansicht, die Apg sei verfaßt, um in den schwebenden Prozeß Pauli einzugreifen, als ,,völlig abwegig''. Der viel gedeutete Schluß der Apg findet seine Erklärung darin, daß an dem Punkte, wo die Apg aufhört, die Absicht des Schriftstellers, das Vordringen des Evangeliums in das Zentrum des Reiches zu zeigen, tatsächlich erreicht ist.

D' Alès, A., Actes 5, 3 (RchScr 24, 474—475): Vgl. BZ 22, 415.

Torrey, Ch. C., ,,The rest'' in Acts V 13 (ExpT 46, 428—429): Die Lösung der Schwierigkeit, die der Text hier macht, liegt darin, daß im aramäischen Original ein שְׂאַבַיָּא (πρεσβύτεροι) zu שְׁאָרָא verlesen wurde.

Dillistone, F. W., πρόσπεινος. *Acts X 10* (ExpT 46, 380): Verweist darauf, daß E. T. Willington dieses sonst unbekannte Wort in den Schriften des Arztes Aetius von Amida, und zwar hier in einem Zitat aus Demosthenes entdeckte, der unter Alexander Philalethes um das Jahr 1 n. Chr. in Laodicea am Lykus Medizin studierte und später ein Buch über Augenkrankheiten schrieb. Vielleicht, so möchte D. schließen, hatte Lukas spezielle Kenntnis der Augenleiden; es wäre möglich, daß er die Vorlesungen des Demosthenes gehört oder wenigstens sein Buch gelesen hatte.

k) Apostolische Briefe.

1. Paulusbriefe.

Scott, C. A. A., *Foot-notes to St. Paul* (Cambridge 1934, Cambridge University Press. *s* 7 *d* 6): Will ein Hilfsmittel für alle Leser der Paulusbriefe, besonders für diejenigen sein, die in der Schule oder auf der Kanzel über sie vortragen müssen. Zu diesem Zwecke gibt Sc. von jedem der paulinischen Briefe eine Analyse seines Inhalts und Aufbaus, erklärt schwierige Stellen durch kurze Bemerkungen und entwickelt und beleuchtet in längeren Darlegungen jeweils die großen paulinischen Gedanken (nach ExpT 46, 253).

Doidge, W. J., *Readings in the New Testament. The Apostle to the gentiles. A series of introductory lessons on Paul* (Ld. 1935, Ludgate Circus House. *s* 1,—).

Heylen, V., Les métaphores et les métonymies dans les Épîtres Pauliniennes (Ephemerides theologicae Lovanienses 12, 253—290): Eine Studie zum paulinischen Stil, die vom Stil aus auch vielfach den Einblick in die Theologie des Apostels öffnet. H. stellt zuerst das in Frage kommende Material aus den Briefen zusammen (nach den Gesichtspunkten: Der Mensch, seine Bestandteile und Tätigkeiten, das Haus, heilige (liturgische u. a.) Begriffe wie νόμος, ναός usw., Familien- und soziales Leben usw.) und zeigt die Verteilung dieser Metaphern und Metonymien auf die einzelnen Briefe und Briefgruppen. Sodann handelt er in zwei weitern Abschnitten von der literarischen und theologischen Bedeutung der Tropen. Paulus macht von den Tropen einen nüchternen Gebrauch, verwendet sie nur, um eine Idee zu erläutern, nie nur poetisch um zu gefallen. Auf die Sprache der Theologie und die Begriffe des christlichen Lebens ist seine Sprachgestaltung von größtem Einfluß gewesen. Die Anwendung der Metaphern ist in 1 und 2 Thess noch spärlicher, in den Hauptbriefen am stärksten, in den Gefangenschaftsbriefen ebenfalls stark, wenn auch gegenüber den Hauptbriefen weniger rein, in den Pastoralbriefen nimmt die bildschöpferische Kraft der paulinischen Sprache ab. Der Ausgangspunkt der metaphorischen Redeweise ist bald das AT, bald die Parallelisierung des christlichen Lebens mit Christus und seinem Heilswerk (die ,,christologischen'' Metaphern wie Geburt, Sterben, Auferstehung mit Christus usw.) bald die Natur als

Parallele der Übernatur. Die Metapher ist allerdings Ausdruck mystischer Wirklichkeit und mystischer Erfahrung, aber es ist ein Fehler, aus metaphorischen Formen allein, wie Deißmann tat, die Natur der paulinischen Mystik zu bestimmen. Die paulinische Mystik grenzt sich hier gegen die hellenistische Mystik ab.

Festugière, A. J., Notules d'exégèse (RSphth 23, 359—362): Erklärung dreier paulinischer Ausdrücke durch Stellen aus alten Texten.

Boylan, P., *St. Paul's epistle to the Romans. Translation and commentary* (XXXVIII u. 306. Dublin 1934, Gill and son): Besprechung im nächsten Literaturbericht.

Daechsel, Th., *Der Brief St. Pauli an die Römer in seinem ursprünglichen Wortsinne und Gedankengange ermittelt und dargestellt* (119. Dresden 1935, Ungelenk. *M* 3,25).

Dobschütz, E. v., Zum Wortschatz und Stil des Römerbriefs (ZntW 33, 51—66): Eine Untersuchung, die den Vorstudien des inzwischen verstorbenen Gelehrten für seinen großen Römerbriefkommentar entstammt. Sie enthält eine vollständige Wortstatistik, Beobachtungen über Wortverteilung, Periodisierung, Wortstellung (Chiasmus, Prolepse, Genetivhäufung, Auslassung der Kopula usw.), Stileigentümlichkeiten, Rhetorisches. Zu 7048 Wörtern, die Röm bei Nestle umfaßt, braucht Paulus 1041 Vokabeln, was nicht Sprachreichtum eines gewandten Redners, aber gegenüber volkstümlicher Sprache doch Wortreichtum ist. Paulus liebt Fülle des Ausdrucks ebenso wie andererseits eine oft die Verständlichkeit gefährdende Knappheit. In temperamentvoller Art nähert sich die paulinische Rhetorik dem rhetorischen Stil der atl Propheten, während sich von den Künsten der griechischen Rhetorenschulen selten Spuren finden. Die Schreibart des Apostels trägt ein sie von der gesamten griechischen Literatur scharf abhebendes sonderliches Gepräge. „Es ist mehr die Art eines Redenden als eines Schreibenden."

Etzold, O., Gedanken zum Aufbau des Römerbriefs (Beth-El 26, 67—74).

Xaverius a Vallisoleto, O. M. C., *Christus-Adam* (VD 15, 87—93 114—120): Handelt über „Christus-Adam in protoevangelio" und „Christus-Adam apud Paulum" (Röm 5, 12—21; 1 Kor 15, 20—22 45—49) in bloßer kurzer Analyse der Hauptgedanken.

Dulau, C. M., „Omnis creatura ingemiscit". Rom. VIII, 22 (Divus Thomas [Piacenza] 37, 386—392): Die „Schöpfung", von welcher der heilige Paulus spricht, ist die Menschheit in ihrer Gesamtheit. Zur Auflösung im Grabe verurteilt, ist sie in einem gewaltsamen Zustand, in welchem sie seufzt (nach Revue thomiste 40, 132).

Ogara, F., S. J., *Rationabile obsequium vestrum. In epistolam Rom. 12, 1—5* (VD 15, 5—14): Umfaßt zwei Teile: Notae exegeticae und Usus homileticus. λογικὴ λατρεία = cultus spiritualis, cultui mere corporeo et externo contrapositus.

Quervain, A. de, *Vom christlichen Leben. Eine Auslegung von Römer 12 und 13* (Dienst am Wort 1: 112. B. 1934, Furche-Verlag. *M* 2,40).

Ogara, F., S. J., *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* (VD 44, 41—47): Auf die exegetische Erklärung folgt eine ausführliche homiletische Anweisung.

Gaugusch, L., Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Röm 13 (ThG 26, 529—550): Paulus wurde zur Darlegung dieses Themas durch den inneren Fortschritt seines Gedankens — er will die christliche Sittenlehre allseitig darstellen — und durch die Zeitverhältnisse veranlaßt. G. gibt zu den Versen 1—12 einen fortlaufenden Kommentar und hebt — unter häufiger Anwendung auch auf heutige Staatshaltung des Christen — die Lehren des Paulus über das Wesen des Staates und die Ethik des Staatsbürgers hervor. Man kann von einer Abneigung des jungen Christentums gegenüber der heidnischen Umwelt, aber nicht von „politischen Antipathien" sprechen.

Der Staat ist göttlicher Ordnung, der Christ wird gegen die konkrete staatliche Autorität, nicht bloß gegen die Idee des Staates zum Gehorsam verpflichtet. Der Einzelne hat kein Recht, die Legitimität der bestehenden staatlichen Autorität zu untersuchen. Der Staat hat das Unrecht von Amtswegen zu verfolgen. Als Organ der Weltregierung Gottes ist aber der Staat nicht absolut und nicht letzte Quelle der Autorität.

Allo, E. B., O. Pr., *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens* (Études bibliques: CXII u. 516. Paris 1935, Gabalda. *Fr* 80,—): Besprechung im nächsten Literaturbericht.

Fiedler, E., *Gegen Ghetto und Götzen. Erläuterungen zum 1. Korintherbrief des hl. Paulus* (176. Wiesbaden 1935, Grünewald-Verlag. *M* 3,75).

Bornhäuser, K., *Was ist „die Taufe für die Toten"? Eine Auslegung von 1 Kor 15, 29* (Die Furche 21, 184—187): Will das Rätsel der dunklen Stelle durch die Annahme lösen, daß das ὑπέρ nicht eine Stellvertretung, „die sowieso durch das von Paulus gebrauchte Fürwort nicht nahegelegt wird", sondern ein Sichtaufenlassen von hinterbliebenen Lebenden einem entschlafenen christlich gewordenen Familienmitglied „zuliebe" bedeute.

Bornhäuser, K., *Eine exegetische Studie über 2. Korinther 3, 1—3* (Pastoralblätter 77, 468—470): Parallelisiert, um ein Verständnis der schwierigen Verse zu gewinnen, die hier zugrunde liegende Vorstellung des in fleischerne Herzen geschriebenen, auf beiden Seiten von allen Menschen lesbaren Briefes — γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη — mit den Vorgängen Ex 32, 15 ff (die von Jahve selbst hergestellten Gesetzestafeln sind auf beiden Seiten beschrieben).

Schaefer, K. Th., *Der griechisch-lateinische Text des Galaterbriefes in der Handschriftengruppe DEFG* (Scientia sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte. Düsseldorf 1935, 41—70): Bietet Untersuchungen und eine Reihe von Kollationslisten zur Bestimmung des näheren Verwandtschaftsverhältnisses und der Abstammung der griechischen Textformen des Gal in DFG (E hat für Gal auszuscheiden) und der entsprechenden lateinischen Textform dfg, in denen sich das Problem noch komplizierter gestaltet als im griechischen Text. Die Resultate sind: F und G gehen, voneinander unabhängig, auf einen gemeinsamen Ahnen (X) zurück, der selbst wieder mit D einen gemeinsamen Archetyp hat, der schon doppelsprachig war, f hat einen vollständig in Vulgataform gebrachten Text; g ist charakterisiert durch Doppelübersetzungen, bei seiner Überarbeitung wurden mehrere verschiedene Formen lateinischer Übersetzung benützt, seine singulären Lesearten dagegen sind spätere, für die Textgeschichte wertlose Redaktionsarbeit mehrerer Hände; d, f und g gehen, wie die nachweisbare Einheit ihrer griechischen Vorlage und die Gleichheit der Übersetzung zeigt, auf eine gemeinsame Urform zurück. In die Vorgeschichte des Textes Dd führen die Feststellungen von Störungen des Schriftbildes, von Inkongruenzen zwischen D und d, von Angleichungen von d an D und (seltener) D an d. Da jeder der drei Texte seine ihm eigene Geschichte hat, kann der Archetyp nur durch die Prüfung jeder einzelnen Differenz und im Zusammenhang mit der Erforschung der Gesamtgeschichte des lateinischen Paulustextes rekonstruiert werden.

Koch, H., *Zur Jakobusfrage Gal 1, 19* (ZntW 33, 204—209): Prüft den Gebrauch von εἰ μή in den Evangelien, Apg 27, 22 und bei Paulus und tritt wieder (mit Zahn) für die (exklusive) Deutung = „sondern" ein. Paulus schließt in Gal 1, 19 den Jakobus aus der Zahl der Apostel sowohl im engeren als weiteren Sinn dieses Begriffes aus.

Michaelis, W., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Theologischer Handkommentar zum NT XI: XI u. 77. Leipzig 1935, Deichert. *M* 1,90): Dieser neue Band des Theologischen Handkommentars bietet eine die philologische und theologische Seite mit gleicher Sorgfalt und Gründlichkeit beachtende, wohldurchdachte Auslegung des Phil. Die Einleitung

will vor allem die Datierung des Briefes in die ephesinische Zeit des Paulus begründen, die für M. keine Hypothese mehr ist. Der Kommentar ist bedacht, diese Datierung näher zu begründen. Zu 2, 6: ἁρπαγμός = res rapienda und εἶναι ἴσα θεῷ muß der μορφῇ θεοῦ gegenüber als ein noch höherer Zustand angesehen werden. Unter den Textzeugen wäre auch das kurze Fragment des P 47 zu berücksichtigen gewesen. Sch.

Ogara, F., S. J., *Quae sunt per allegoriam dicta. In Gal 4, 22—31* (VD 15, 67—76): Anweisung für die homiletische Verwendung auf Grund einer exegetischen Erklärung.

Ogara, F., S. J., *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu. Phil 2, 5—11* (VD 15, 99—109): Will dem Homileten dienen. Die ἁρπαγμός-Stelle wird erklärt: non sibi avide retinendam . . . aut simpliciter ut rem maxime optabilem, ut lucrum casu inventum etc. putavit aequalitatem honoris cum Deo.

Duncan, G. S., Some outstanding New Testament problems. VI. The epistles of the imprisonment in recent discussion (ExpT 46, 293—298): Eine kurze und übersichtliche Darlegung über den Stand der Frage, über die gesamte neuere Diskussion und eine neue Abwägung der in Betracht kommenden Argumente vom Gesichtspunkt der ,,Ephesustheorie'' aus, die als der Standpunkt des Verfassers aus seinen größeren Werken (besonders St. Paul's Ephesian ministry 1929) bekannt ist. Er umschreibt diesen hier mit den Worten: ,,Meine allgemeine Einstellung ist nicht, daß der Fall für Ephesus bewiesen werden kann, sondern daß man zeigen kann, daß er auf einer Wage von Wahrscheinlichkeiten ein unmeßbares Übergewicht (to be immeasurably stronger) über den Fall für Rom besitzt.'' In Ephesus entstanden folgende paulinische Briefe: Phil, 1 Kor, Kol, Phm, Eph (als Zirkularschreiben an die Kirchen von Asien) und die ,,unleugbar paulinischen Abschnitte'' der Past.

Findlay, J. A., Ephesians IV. 29 (ExpT 46, 429): χρεία bezeichnet im zeitgenössischen Griechisch ganz geläufig einen bündigen, schlagenden Ausspruch oder eine treffende Geschichte (z. B. bei Athenaeus, Deipnosophistae, oder bei dem Rhetor Theon). F. schlägt vor τῆς χρείας mit λόγος und ἀγαθός mit πρὸς οἰκοδομήν zusammenzunehmen, sodaß zu übersetzen wäre: ,,Kein unreines Wort komme aus eurem Munde, sondern so treffendes (witziges) Gespräch (,,such witty talk''), wie es zur Erbauung gut ist''.

Cash, W. W., *Helps to the study of Colossians* (Ld. 1935, Church Missionary Society. *s* 1,—): Hilfe für Bibellesung. Es sind 30 kurze, in lebhaftem Stil geschriebene Lesungen über den Brief (nach ExpT 46, 398).

Buzy, D., L'adversaire et l'obstacle. II Thess II. 3—12 (RchScr 24, 402—431).

2. *Katholische Briefe.*

Wand, J. W. C., *The epistles of St. Peter and St. Jude* (Westminster Commentaries: Ld. 1935, Methuen. *s* 15,—): Behandelt ausführlich die Fragen der Einleitung und setzt sich in der Erklärung häufig mit den Ansichten anderer Erklärer (besonders Bigg, Mayor, Wohlenberg, Windisch) auseinander. 1 Petr ist von dem Apostel Petrus unter Mitwirkung seines Amanuensis Silvanus in den letzten Jahren der Regierung Neros verfaßt. Die Verfolgung, auf die 1 Petr mehrfach Bezug nimmt, ist die neronische Verfolgung. Die Ansicht Streeters (Primitive Church 115—133), daß 1 Petr sich aus einer Predigt und einem Briefe von Aristion von Smyrna (um 90) zusammensetze, wird abgelehnt. Die Form moralischer Belehrung, die wir in 1 Petr angewendet finden, ist, besonders wegen des Mangels des Parallelismus, nicht jüdischen Ursprungs, sondern steht heidnischen Formen (z. B. Ciceros ,,De officiis'') nahe. Stücke wie 1 Petr 2, 11—3, 12; 5, 1—5 stehen in ihrer literarischen Art ,,zwischen Kol-Eph und Past''. Jud ist

der Brief des Herrenbruders Judas, dagegen ist der von Jud abhängige 2 Petr pseudepigraphisch und nur, weil er den Namen des Petrus an der Stirne trug, in den Kanon gekommen. In den Kommentar sind exkursähnliche längere Ausführungen eingefügt, z. B. über Kirche und Sklaven, über den descensus ad inferos, über deificatio, über den Ursprung der Apagen: diese stammen nach W. aus wahrscheinlich gnostischen Zirkeln (nach ExpT 46, 205 und The Times Literary Supplement 8. 8. 35, 496).

l) Apokalypse.

Strathmann, H., *Was soll die „Offenbarung" des Johannes im Neuen Testament?* (42. Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 1,20): Enthält außer der Behandlung des Themas noch zwei Beilagen: 1. Dionysius von Alexandrien über die Offenbarung des Johannes, 2. Luthers Vorrede auf die Offenbarung des Johannes vom Jahre 1530. Str. vertritt eine Auslegungsmethode, die zeitgeschichtliche, endgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise in sich vereinigt. Weltgeschichtliche Deutung ist abzulehnen.

Wishart, Ch. F., *The book of day. A study in the Revelation of St. John* (Oxford 1935, University Press. *s* 4,—): Behandelt in der Hauptsache die Einleitungsfragen zur Apk, wie die Frage der Abfassungszeit, der Verfasserpersönlichkeit, die Quellenfrage, die Frage nach dem schriftstellerischen Zweck und dem literarischen Aufbau des Buches usw. W. neigt dazu, die traditionelle Annahme der Abfassung durch den Apostel Johannes anzuerkennen. Er weist in einer Untersuchung die atl Quellen der Visionen nach, während er die Beziehungen zwischen der Apk und der spätjüdischen Apk nicht in den Kreis seiner Forschung zieht. Hinsichtlich des Zweckes, den das Buch verfolgt, nimmt W. die „preterist-view" an; immerhin aber haben die Visionen auch für alle Zeiten eine Bedeutung. Die literarische Analyse des Buches ergibt nach einem Prolog sieben Teile: 3 + 1 + 3, wobei die ersten drei den letzten drei parallel sind und der mittlere den Gipfelpunkt und Mittelpunkt des bewegten Lebens darstellt (nach The Times Literary Supplement 6. 6. 35, 368).

Škrinjar, A., *Les sept esprits. Apoc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6* (Bb 16, 1—24 113—140): Die Deutung auf den Spiritus septiformis ist „la plus autorisée et la plus probable". Das schließt Š. in zwei Teilen der Abhandlung aus der patristischen Exegese, deren Zeugnisse er nacheinander anführt und erörtert, und aus der Exegese der biblischen Texte selbst. Der erste, der Is 11, 2 mit Apk 1, 4 usw. in Beziehung bringt und auf den Hl. Geist deutet, ist in der uns erhaltenen Literatur Irenäus. Ihm folgen Clem. Alex. (Strom 5, 6), Origenes ?; Oecumenius erklärt 5, 6 vom Hl. Geist, die anderen drei Stellen von sieben Engeln, Andreas ist weniger bestimmt, ebenso Arethas. Zwischen Origenes und Oecumenius sind Spuren der Spiritus-septiformis-Erklärung nachweisbar. Im lateinischen Westen vertritt sie Victorinus von Pettau, die Schule des Tyconius, Augustinus („le coryphée de la thèse du Saint-Esprit"). Im Okzident ist die Deutung auf den persönlichen Spiritus septiformis fast einheitlich, während der Orient sie auf die ἐνέργειαι des Hl. Geistes nach Is 11, 2 zu deuten pflegt. Es ist daran festzuhalten, daß die sieben Geister an allen vier Stellen in gleicher Weise zu erklären sind. Von den sieben Posaunen- und Trompetenengeln sind sie zu unterscheiden. Die Vorstellung geht auf Zach 4 zurück. Die sieben Geister der Apk sind „la troisième personne de la sainte Trinité, mais avec des attributions un peu plus étendues; c'est le Saint Esprit comme sanctificateur, mais aussi comme celui dont la providence gouverne l'Église."

Waddy, St., *The drama of the eucharist as set forth in the book of the Revelation of St. John the Divine* (Ld. 1935, S. P. C. K. *s* 1,—): Ein Versuch, die fortschreitenden Stufen des apokalyptischen Dramas, das in den Visi-

onen sich darstellt, mit der Entwicklung der eucharistischen Opferhandlung in Parallele zu setzen. Das Buch verfolgt ein praktisches, erbauliches Ziel (nach The Times Literary Supplement 21. 2. 35, 111).

Huggler, M., Der Bilderkreis in den Handschriften der Alexanderapokalypse (Antonianum 9, 85—150 269—308): Gibt einleitend eine Übersicht über die Erkenntnisse, die die wissenschaftlichen Erforschungen des Textes dieses Scriptum super apocalypsim cum imaginibus (so der Titel der 1873 phototypisch herausgegebenen Prager Handschrift) bisher klar zu stellen vermochte. Es ist der Kommentar eines Alexander (nach Gilson mit dem scholasticus von Bremen Alexander von Bekeshovede gleichzusetzen), der älter als der Kommentar des Nikolaus von Lyra ist und diesem in der „weltgeschichtlichen" Deutung der Apk vorausgeht. Das Hauptinteresse wendet H. den Bildern zu und untersucht zuerst die Hss (Dresden, Breslau, Cambridge, Rom. Prag), sodann die Bilderfolge (es sind 85 Bilder, die beschrieben und gedeutet werden, das Bildmaterial ist im Aufsatz durch 12 eingefügte photographische Tafeln schön veranschaulicht), dann den „Londoner Apokalypsenaltar", einen im Besitz des Victoria-Albert-Museums stehenden Altar, dessen Mitteltafel und Seitenflügel mit 45 zum Zyklus der Alexander-Apokalypse gehörigen apokalyptischen Darstellungen geschmückt sind, endlich die Ikonographie: die Bilderfolge umfaßt die apokalyptische Illustration und das zum Kommentar in Beziehung stehende allegorisch oder historisch deutende Bildelement, das auch nach seinem Ursprung untersucht wird.

m) Ntl Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen).

Bell, H. J., und **Skeat, T. C.**, *Fragments of an unknown gospel and other early Christian papyri* (4^0. X u. 64 mit 5 Tafeln. Ld. 1935, Britisches Museum. *s* 4,—): Enthält in einer mustergültigen wissenschaftlichen Ausgabe und in ebensolcher buchtechnischen Ausstattung die Fragmente Egerton Papyrus Nr. 2, das „unbekannte Evangelium", Stücke von drei Blättern eines Kodex aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ferner Egerton Papyrus Nr. 3, fünfzehn kleine Fragmente eines nach Mutmaßung der Herausgeber einen Evangelienkommentar darstellenden Papyruskodex aus dem beginnenden dritten Jahrhundert (vielleicht aus valentinianischen, für Jo ein besonderes Interesse offenbarenden Kreisen), Egerton Papyrus Nr. 4, zwei Fragmente eines dem dritten Jahrhundert angehörigen Kodex, die 2 Chr 24, 17—27 in eine der griechischen B-Form nahestehenden Textgestalt enthalten, endlich Egerton Papyrus Nr. 5, ein Blatt aus einem liturgischen Codex, dem 4./5. Jahrhundert angehörig. Die fünf Tafeln bringen schöne Facksimilien aus allen diesen Fragmenten. Das Hauptinteresse der Untersuchung und Ausgabe gilt dem „unbekannten Evangelium", über welches — es wurde oft „fünftes Evangelium" genannt; es wäre zu wünschen, daß sich die Gelehrten bald auf eine einheitliche Bezeichnung, etwa „Egerton-Evangelium", festlegten — seit dem Erscheinen dieser Ausgabe bereits eine große Literatur entstanden ist. Die Ausgabe enthält zuerst eine sorgfältige paläographische Prüfung der Fragmente. Diese Prüfung macht die Datierung in der Mitte des 2. Jahrh. „wahrscheinlich", ja, „es sind Merkmale da, welche eine noch frühere Periode in dem Jahrhundert vermuten lassen möchten". Es folgen dann in synoptischer Nebeneinanderstellung eine Transskription (diplomatisch in Majuskeln) und eine Wiederherstellung (mit Akzenten und mit Ergänzungen der Lücken), sodann ein Kommentar, der besonders die Beziehung der einzelnen Verse der Fragmente zu den kanonischen Evangelien, dieses interessanteste und rätselhafteste Problem, das der neue Fund stellt, untersucht, eine Wiedergabe des griechischen Textes in heutiger Form mit Gegenüberstellung

der Parallelen in den kanonischen Evangelien, eine englische Übersetzung und abschließend nach allem eine Untersuchung über den Charakter des Textes und seine Stellung innerhalb der Evangelienüberlieferung. Die Abfassung dieses Evangeliums kann kaum unter die ersten Jahre des zweiten Jahrhunderts herab angesetzt werden. Gegenüber den Synoptikern scheint das Evangelium eine ,,völlig unabhängige Tradition darzustellen'', so daß es nicht einmal gewiß ist, ob ihr Verfasser diese Evangelien kannte. Es mag aus einer Quelle oder aus Quellen stammen, die von den Quellen der Synoptiker unabhängig sind und aus einer anderen, die auch zu den Quellen des Jo gehörte. Mit einem apokryphen Evangelium (mit möglicher aber unwahrscheinlicher Ausnahme des Ägypterevangeliums) kann es nicht identifiziert werden.

Cerfaux, L., Un nouvel évangile apocryphe (Ephemerides theologicae Lovanienses): Teilt den Wortlaut der Fragmente in lateinischer Übersetzung mit. Über die von Bell vorgeschlagenen Textergänzungen urteilt er: ,,on peut dire généralement qu'elles s'imposent''. Nach C.s könnte es sich um ein Evangelium aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. handeln, das noch lebendige Berührung mit der Urtradition hat, den kanonischen Evangelien näher steht als den apokryphen, ,,aber in einigen Zügen doch an das Evangelium der Hebräer erinnert und keinerlei doketische oder gnostische Tendenz zeigt''.

Da Fonseca, L. G., De novo Evangelio recens invento (VD 14, 94—96): Mitteilung über den Fund und über den Inhalt der Papyri. Eine von den Synoptikern unabhängige Tradition braucht nicht angenommen zu werden. Bezüglich des Verhältnisses zum kanonischen Johannes bemerkt F.: ,,Rem diligenter inspicienti vix dubium esse poterit, fragmentum esse posterius Joanne in eoque inniti.'' Man kann vermuten, daß es sich um eine Schrift gleichen Ursprungs handelt wie das Ägypterevangelium und die Logia Jesu.

Gr. Fr. Gospels in the second century (Laudate. Quarterly review of the benedictines of Nashdom. Vol. XIII. Nr. 50, 97—120): Handelt über das ,,Unknown gospel''. Gegenüber den kanonischen Evangelien ist das Evangelium dieser Fragmente sekundär: ,,P ist von dem letzten unserer Evangelien abhängig'' ebenso ,,von Mk und Lk, wenn nicht ebensosehr von Mt''. Ein besonderes Interesse bieten in diesem Falle die Fragmente für die Frage, in welcher Art und Weise die Christen des zweiten Jahrhunderts die vier noch nicht im Kanon gesammelten Evangelien benützten. Die Evangelien wurden als die bedeutendsten Quellen über das geschichtliche Leben Jesu betrachtet, aber sie wurden noch nicht für endgültig autoritativ angesehen und ihr Text ,,war nicht sakrosankt''. Die aufgefundenen Textstücke sind ein Beispiel dessen, was vielleicht im 2. Jahrh. unsere Evangelien überdauert und verdrängt hätte, wenn nicht die Kirche zuletzt eingeschritten wäre.

Pieper, K., Ein neues Evangelium? (ThG 27, 343—348): Ein an Bells erste Mitteilung in den Times (Jan 1935) anschließender Bericht, der den Inhalt der aufgefundenen Perikopen wiedergibt und sein Verhältnis zum Stoff der kanonischen Evangelien prüft. Den Hinweis des Aussätzigen auf sein Wandeln und Essen mit den Aussätzigen als Ursache seiner Krankheit nennt P. ,,eine ungeschickte Erweiterung, die den Autor des Kodex in die Rolle des Abhängigen, des Nehmenden verweist'' und führt die Analogie einer ähnlichen Ausspinnung im apokryphen Hebr-Evangelium (Hieronymus, In Mt 12, 13) an. Es wäre die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß die Fragmente zum apokryphen Ägypterevangelium (entstanden vor 150) gehörten.

Klostermann, E., Bruchstücke eines unbekannten Evangeliums (StKr 106 [N. F. 1] 318—324): Bringt einen Abdruck des lesbaren Textes der beiden größeren Blätter in der Reihenfolge der englischen Ausgabe, obwohl diese Reihenfolge ,,nicht über jeden Zweifel erhaben erscheint'' und gibt

zu jedem Textstück eine Erläuterung. Ein bestimmtes Urteil über die literargeschichtliche Einordnung der Texte gibt K. nicht, sondern referiert nur über die Vermutungen der Herausgeber.

Lilje, H., Das älteste schriftliche Zeugnis der Urchristenheit. Über ein neu entdecktes Evangelienbruchstück (Die Furche 21, 187—188): Die „epochemachende Entdeckung" stellt der ntl Forschung neue Probleme. Es hebt sich „ein wenig der Vorhang, der die reichen Äußerungen urchristlicher Literatur und schriftlich festgelegter Verkündigung für uns deckt, von denen unzählige uns nicht mehr erhalten sind".

Philips, C. A., An unknown gospel (ExpT 46, 363—365): Gibt eine eingehende Beschreibung der Papyrusblätter und ihrer Edition durch Bell und erörtert im Anschluß an Bell die Probleme, welche die Texte bezüglich ihres Verhältnisses zur kanonischen Evangelienliteratur, speziell zu Jo, der Forschung stellen. Die Blätter sind Teile eines Kodex, sodaß die Vorliebe der christlichen Schreiber für das Buch (an Stelle der Rolle) noch weiter hinauf festgestellt wird, als es schon durch die Chester Beatty Papyri geschah.

Windisch, H., Bruchstücke eines unbekannten Evangeliums (Die christliche Welt 49, 154—157).

„Ein fünftes Evangelium?" (AelKz 68, 161—162): Beschreibung der Papyriblätter und Mitteilung ihres Inhalts in deutscher Übersetzung. Es ist nicht ein fünftes Evangelium, sondern wohl „wie uns ein deutscher Fachgelehrter schreibt, . . . nur eine Evangelienharmonie, die Synoptiker und Johannes benutzt . . . und aus eigener Phantasie ausmalt".

Grossouw, W., De Apocriefen van het O. en N. Testament in de koptische letterkunde (Stc 10, 434—446; 11, 19—36).

Passau, Oktober 1935.

Dr. Joseph Freundorfer.

Nachrichten.

Ein neuer Handschriftenfund zu den ntl Evangelien, der infolge seines Alters von größter Bedeutsamkeit ist, wird aus Manchester gemeldet. Es handelt sich um ein seit 1920 der John Rylands-Library angehöriges, aus Ägypten stammendes kleines Papyrusblatt, das Jo 18, 31—33 und (auf der Rückseite) Jo 18, 37—38 enthält, von C. H. Roberts gefunden und entziffert. Der Text hat von unserem kritischen Text keine besonderen Abweichungen. Nach dem Urteil der Fachgelehrten ist er in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben, also der Abfassung des Evangeliums zeitlich ganz nahe (Vgl. M. Dibelius, Ein neuer Fund aus urchristlicher Zeit, Reichsausgabe der Frankfurter Zeitung vom 27. Nov. 1935 und sein Urteil: „Alle, die das Johannesevangelium erst tief im zweiten Jahrhundert entstehen ließen, werden von der Existenz dieses Blattes eines Besseren belehrt werden.")

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Richt (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Eccle, Koh)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Soph
Lv	Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich

Mt	Jo (Io)	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Jo (Io)
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Iac)	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Offb (Apk, Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien — Syn = Synoptiker, syn = synoptisch.

Bei Zitaten aus den syn Evv bedeutet +, daß die beiden anderen Syn, >, daß Mt, Λ, daß Mk, <, daß Lk Parallelen bieten.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allg. evangel.-luth. Kirchenzeitung.
Al-M = Al-Mašrik.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AtAbh = Atl Abhandlungen.
AthR = Anglican theological Review.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
Bb = Biblica.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
BWAuNT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZThS = Bonner Zeitsch. f. Theol. u. Seels.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HthR = Haward theological Review.
HJ = The Hibbert Journal.
Intpr = Interpreter.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JAoS = Journal of the American Oriental Society.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JPoS = Journal of the Palestinian Oriental Society.
JqR = Jewish quarterly Review.
JR = Journal of Religion.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MeRU = Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NthSt = Nieuwe theologische Studiën.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
Pb = Pastor bonus.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rebén = Revue bénédictine.
RchScr = Recherches de science religieuse.
RClfr = Revue du Clergé français.
ReEb = Revista española de Estudios biblicos
REj = Revue des Etudes juives.
RHe = Revue d' histoire ecclésiastique.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHPhr = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
Rr = Ricerche religiose.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
RvScr = Revue des sciences religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
SpIb = Scripta pontificii Instituti biblici.
Stc = Studia catholica.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Stst = Die Studierstube.
ThBl = Theologische Blätter.
ThG = Theologie und Glaube.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprQ = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThRv = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
ThSt = Theologische Studien.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VD = Verbum Domini.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkRU = Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZSem = Zeitschrift für Semitistik.
ZSf = Zeit- und Streitfragen.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitsch. f. wissenschaftl. Theol.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Vgl. die Liste in *Goettsberger, J.*, Einleitung in das AT (Freiburg i. B. 1928, Herder) S. XV—XVIII.

Für den Anzeigenteil verantwortlich: Friedrich W. Rehm, Paderborn. D.-A. 533. I. Vj. 35.

Der Gottesberg Tabor.

Von DDr. Julius Boehmer, Pfarrer i. R., Kassel.

1. Geographisch-sachliche Erörterungen zu dem Namen Tabor hatten den Verfasser des Aufsatzes in der ZSem 1929, S. 161—169 zu dem Schluß geführt, daß Tabor als Gattungsname den Triftberg oder Weideberg, ursprünglich daher wohl allgemein den Berg mit Kulturland (Wald, Weide, Acker — genauer, s. u.: Waldesmenge, Weidereichtum, Ackerfülle) bezeichne. Dazu war zuletzt noch auf die Möglichkeit hingewiesen, an das südsemitische däbr (Berg) zu denken.

Die a. a. O. entwickelten Gedankengänge scheinen aber eine Fortsetzung und Ergänzung zu gebieten, zumal im Blick auf den Umstand, ob im Hebräischen d und t miteinander wechseln (S. 168 f). Genauer gesprochen: es kommt darauf an, daß im Anlaut ד und ת sowohl 1. im Hebräischen wie 2. zwischen den verschiedenen semitischen Sprachen vertauscht erscheinen.

Während für 1. kein zwingendes Beispiel bekannt ist, finden sich für 2. allerdings mannigfache Vorgänger:

דַּד entspricht im Aram. und Syr. תַּדַּי u. ä. und tadsche (vgl. das griechische τίτθη, τιτθίον, τιτθίς, τιτθός).

דָּכַךְ דּוּךְ דָּכָא syr. tak: oppressit.

דֶּרֶךְ Weg, ar. tarīk.

דֶּשֶׁא entspricht syr. tadā (arab. ta'ad).

תלל täuschen ar. dakka.

תַּמּוּז bab. Dûzu, ursprünglich wohl Tamûzu.

תנן (daher תַּן Schakal, תַּנִּין Seeungeheuer usw. — sinngemäß der Starke ?) und assyr. danânu stark sein.

תֹּף ar. duff.

Anführung verdienen auch noch, da ת und ט bekanntlich durcheinander gehen (s. o.),

טבח und aram. דְּבַח (זבח gehört nicht hierher) und die gleichzeitig im Neuhebräischen auftretenden
דמע und טמע (vermischen).
דִּפּוּס und ט" für τύπος, typus.

Mag die gewonnene Ausbeute auf den ersten Blick dürftig erscheinen, so ist sie doch in der Tat gewichtig durch zwei Umstände: 1. daß das hebräische ד gerade im Aramäischen, und der Tabor lag ja an dessen Grenze, öfter als ת erscheint, und 2. daß die Phönizier es waren, die den Namen Tabor in die weite Welt trugen. Aramäisch aber wie Phönizisch grenzen an den Norden Israels, wo der Tabor lag und seinen Namen empfangen haben muß. Und dies in uralten Zeiten, wohin keine literarischen Urkunden zurückreichen. Damals ist der Name ,,Berg Tabor" — ,,Triftberg", ,,Weideberg" geprägt worden und hat seine sprachliche Form behalten, auch als die semitischen Sprachen allerwärts die zugrunde liegende Wurzel mit ד bildeten. Wir können sie nachweisen im aramäischen dbr, im arabischen dbr, im assyrischen duppuru (in den Amarna-Tafeln auch dubburu), im äthiopischen dĕbĕr (däbr) plur. adbār-Berg. Es steht zu vermuten, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, das im Sam. ṭeber lautet, also ein ganz hartes t im Anfang hat (aram. טור syr. ṭurā arab. ṭūr, dieses übrigens mit Nisbe-Formen, die agrestis, silvestris bedeuten), gleichfalls einen Berg mit Kulturland, ob mit Wald, Weide oder Acker, meinte. Die Ableitung, die Gesenius im Thesaurus von צבר ,,aufhäufen" oder einem der drei Stämme שׁבר vorschlug, hat wenig Überzeugendes. Die Grundbedeutung ,,treiben" erscheint mannigfach entwickelt. Unsere besondere Beachtung verdient einmal der Umstand, daß im Assyrischen der zweite Radikal verhärtet ist, aber auch in weicher Gestalt vorkommt; dasselbe also, was wir bei חבור für den ersten annehmen; sodann die Tatsache, daß auch im Äthiopischen und sonst die Bedeutung ,,Berg" entwickelt worden ist.

Im Hebräischen haben wir vor allem auf die Segolatform דֹּבֶר zu achten (während מִדְבָּר Steppe, דֹּבְרוֹת Flöße uns weniger zu sagen hat). Neben ihr steht die Vollform תָּבוֹר, ohne daß das Prioritätsverhältnis in Frage kommen kann. Von dieser

Vollform urteilt Kautzsch' Grammatik § 84 k, daß in ihr „Bildungen verschiedenen Ursprungs und daher auch verschiedener Bedeutung" bestehen: intransitive Adjektiva, absolute Infinitive (abstrakte Verbalbegriffe) und Substantiva wie Adjektiva in aktivischer Bedeutung.

Vielleicht aber lassen sich diese drei Gruppen dahin zusammenfassen, daß die Form קָטוֹל im Vergleich mit der einfachen Segolatform überhaupt die Erweiterung, Verstärkung, Vervollständigung des Inbegriffs dieser bezeichne, daß die Form mit ā ō die Fülle, den Reichtum dessen ausdrücke, was die Segolatform meint, daß sie wie eine Art Kollektivbegriff zu der einfachen Form gehöre. Dann wäre דֹּבֶר Trift, Weide; תָּבוֹר Triftfülle, Weidereichtum. Es scheint, als ob dies durchgehends das gegenseitige Verhältnis der beiden Formen sei. Man halte nebeneinander:

אֹדֶם	Rotstein	אָדוֹם	Rotes, Röte (überhaupt)
אַחַר	hinter, hinten	אָחוֹר	ganz hinten, alles was hinten ist
אֹרֶךְ	Länge	אָרוֹךְ	langwierig
אֹרֶן	eine Fichtenart	אָרוֹן	ein Fichtenbau: Lade, Kasten, Sarg
בֶּגֶד	Treulosigkeit (vgl. בֹּגְדוֹת)	בָּגוֹד	die Verkörperung der Treulosigkeit, d. Treulose
גֹּדֶל	Größe, Hoheit	גָּדוֹל	die Verkörperung der Größe, Großes, groß
[דָּגָן	Getreide	דָּגוֹן	der Getreidegott[1]]
[ar.	dabr Schwarm, Bienenschwarm	דְּבוֹרָה	Biene[1]]
חֶבֶר	Verbindung	חָבוֹר	ein Zufluß des Euphrat, der eine Fülle von Verbindungen herstellt
טֹהַר	(physisch) rein	טָהוֹר	voller Reinheit, religiös rein
יֶרֶק	Grünes	יָרוֹק	Grünes (in reichem Maße)

[1] Daß das Verhältnis hier ein anderes ist, liegt auf der Hand. Nur die formelle Beziehung ist die gleiche.

כֹּבֶד	Schwere, Last, Masse	כָּבוֹד	Masse, Lichtglanz, Herrliches
מֶתֶק	Süßigkeit	מָתוֹק	voll Süßigkeit, Süßes, süß
עֶשֶׂר	zehn	עָשׂוֹר	Dekade
קֹדֶשׁ	Heiligkeit, Heiligtum	קָדוֹשׁ	voll Heiligkeit, heilig
קֶרֶב	Inneres, Mitte	קָרוֹב	nahe
שַׁחַר	Morgenröte	שָׁחוֹר	schwarz
שֶׁלֶם	Dankopfer (ursprünglich wohl: „Ergebenheit“)	שָׁלוֹם	Heil, Friede
תֹּמֶר	Palme	תָּמָר	Palme und תִּמֹרָה künstliche Palme.

Mag sich auch hie und da, z. B. in den letzt angeführten Worten, der Bedeutungsunterschied mit der Zeit verschliffen haben und unkenntlich geworden sein, so ist er doch in der überwiegenden Mehrheit der Fälle noch handgreiflich.

Noch zahlreichere Analoga könnte man übrigens gewinnen, wenn man berücksichtigte:

1. die Femininformen wie
   זְמִרָה und זְמוֹרָה
   קֶבֶר und קְבוּרָה
2. die Formen, die ū statt ō haben, wie
   זֶכֶר und זָכוּר
   עֹצֶם und עָצוּם
3. die Formen, die ī statt ō[1] zeigen, wie

עֹמֶר	Garbe	עָמִיר	Getreideschwade
עֹשֶׁר	reich	עָשִׁיר	Reichtum
פֶּלֶט	das Entrinnen	פָּלִיט	der Entronnene
שֶׂכֶר	Löhnung	שָׂכִיר	Tagelöhner

4. Bildungen wie

שֶׁקֶץ	Greuel	שִׁקּוּץ	Greuel.

2. Wem der hier vorgezeichnete Weg zu schwierig oder ungangbar erscheint, dem bietet sich ein anderer, den ich in der Zatw 1929 S. 79 f aufgezeigt habe. Es handelt sich

---

[1] Die enge Zusammengehörigkeit der ī- und ō-Formen wird u. a. daran klar, daß רְצִין von LXX mit Ῥασών wiedergegeben wird.

da um das Präformativ ת in der hebräischen Sprache, das laut Gesenius-Kautzsch, Grammatik § 85 p—r in mannigfacher Bedeutung vorkommt und gemäß meinem Nachweis auch örtlich gemeint sein kann. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, zum Verständnis des Namens Tabor mit Gustaf Dalman von בור = Brachland, das im Mischna-Hebräisch üblich ist, auszugehen. Vgl. die Zeitwortformen im Hiphil: hōbīr, hābīr d. h. unbebaut lassen, das Targumisch-Aramäische būr = unbebaut sein. Das Syrische hat das entsprechende Zeitwort und Dingwort in gleicher Bedeutung. Das Alte Testament hat nichts Entsprechendes, weil dort zufälligerweise Brachland u. dgl. nicht vorkommt[1].

Zur Sache äußert sich des näheren Hermann Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischna. Teil 1: Der Getreidebau. (Inauguraldissertation. Breslau 1894). Hier ist S. 48—51 von „Feldsystem und Fruchtfolge" gehandelt und darüber Klage geführt, wie unklar die Berichte darüber seien. Die Gesetze über Brache, die Ex 23, 11; Lv 25, 1—22 stehen und zur Zeit des ersten Tempels arg vernachlässigt wurden (Lv 26, 34—35; 2 Chr 36, 21), wurden nach dem Exil streng befolgt. Man meinte sogar, den Boden öfter als einmal innerhalb von sieben Jahren ruhen lassen zu müssen. Ja „für das beste galt es, in jedem zweiten Jahr das Feld brach zu lassen" (S. 49), oder es wurde mehrere Male hintereinander das Land bestellt, dann wieder mehrere Jahre hintereinander brach liegen gelassen. Dies galt als das geeignetste Mittel, dem Boden wieder frische Kräfte zuzuführen. Vogelstein führt dazu an, daß Brachland בור hieß, so Peah 2, 1 u. ö. Das Wort ist die aramäische Übersetzung des hebräischen שית „was auf dem Brachfelde wächst" Is 7, 23—25; 27, 4[2]. Ferner bār brachen (intr.), ar'ā baschārt Brachland; ar. bār, bawwara, subst. būr. Vgl. noch Klein in der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 4, 71. Das Wort darf also als gemeinsemitisch gelten.

Bildlich kommt dann abgeleiteterweise im Hebräischen wie im Aramäischen būr für „dumm", „ungebildet" vor, was

[1] Job 39, 10 und Is 28, 24 (Lutherbibel) gehören nicht hierher.

[2] Andere übersetzen: Dorngestrüpp.

ja eigentlich nicht mehr hierher gehört, jedenfalls aber den Ursinn (unbearbeitet, ungepflegt, ,,unkultiviert") deutlich durchschimmern läßt.

Immerhin könnte der Tabor als Brachgebiet nur für die ältesten Zeiten zutreffen. Denn Dalman selbst bezeugt in ,,Arbeit und Sitte in Palästina" I 1 1928 (wo er S. 75—82 eine erwünschte Übersicht über die durchaus nicht unansehnlichen Waldbestände im west- und ostjordanischen Land gibt) S. 76: ,,Ein Waldgebiet bedeutet auch heute noch der Tabor mit seinen Eichen, Terebinthen, Johannisbrotbäumen und Storax."

3. Allein wenn auch der Deutung des Namens Tabor als Brache-Berg sprachliche Bedenken kaum im Wege stehen, so fallen die sachlichen um so schwerer ins Gewicht. Einen Berg, der nach gesicherten Zeugnissen, auch eines Dalman, wie wir sahen, reichen Waldbestand trug, auf dessen Gipfel und an dessen Fuß menschliche Siedelungen lagen, nach einem vorübergehenden, unwesentlichen, negativen Befund (denn so muß doch wohl die Brache angesehen werden) zu benennen, das sieht an sich wenig wahrscheinlich aus und wird noch unwahrscheinlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Berg Tabor zu allen Zeiten als Gottesberg galt und ein Heiligtum zur Verehrung der Gottheit trug[1], und die Gottheit auf palästinischem Boden in erster Linie stets als Spenderin des Wachstums und der Fruchtbarkeit verehrt wurde.

Heilige Berge oder Gottesberge d. i. Berge, auf denen die Gottheit wohnte, sich offenbarte und angebetet ward, sind im Alten Testament außerhalb und innerhalb Palästinas, im Volk Israel wie in anderen Völkern zahlreich. Man denke an den Sinai, die Stätte der Gottesoffenbarung und göttlichen Gesetzgebung; den Peor in Moab, den Nebo, den Hermon, den Libanon, den Ararat; ferner an den Zion, den Ölberg, Garizim und Karmel. Man nehme hinzu, was Johannes Jeremias, Der Gottesberg (Gütersloh, 1919), zumal auf S. 25—34 zur Sache (,,Der Gottesberg als Kultstätte. 1. Das Wohnen Gottes auf dem Berge. 2. Höhendienst. 3. Warum wird die Gottheit auf Bergen verehrt?") ausführt, und bedenke die Tragweite des Satzes 3 Rg

[1] Vgl. Otto Eißfeldt, Der Gott des Tabor und seine Verbreitung. Im ,,Archiv für Religionswissenschaft" Bd. 31 (1934) S. 14—41.

20, 23, wonach „Israels Götter Berggötter“ sind (besser: der Gott Israels ein Gott der Berge ist)[1], und vieles andere, was hierher gehört: so wird man nicht länger im Zweifel darüber sein, daß wie in allen anderen Fällen auch der Tabor seinen Namen von der Gottheit trägt, nur daß deren Name hier wie so oft im Lauf der Zeit ausgefallen (sonst auch wohl unerkennbar geworden) ist. Sicherlich haben die Propheten von Amos an gegen die Meinung, Gott wohne auf Bergen, Widerspruch erhoben (z. B. Am 5, 4—5; Os 4, 6. 15; Mich 3, 11; Jer 7, 10—14) und Gottes Allgegenwart verkündigt (3 Rg 8, 27), Gott im Himmel wohnen lassen. Aber die Gottesberg-Vorstellung hat ja auch ganz Vorderasien nachweislich seit dem dritten vorchristlichen Jahrtausend bis zum Zeitalter Alexanders des Großen beherrscht und war auch in Kanaan schon mehr als ein Jahrtausend vor der Einwanderung Israels maßgebend. Ja, ursprünglich waren die Berge selbst geradezu Götter, daher wurden die Berge auch als Götter bezeichnet. Dies darum, weil die Höhe der Berge den erhabenen Gott, die Festigkeit des Gesteins die unwandelbare, ewige Gottheit zu versinnlichen (versinnbildlichen) schienen.

Immer noch aber blieben die Sonderfragen, die sowohl mit dem Berge Tabor wie mit seiner Gottheit zusammenhängen und die den Forschern viel zu schaffen gemacht haben. Zwar darf der semitisch-phönizische, besser: palästinisch-kanaanäische Ursprung des Ζευς Αταβυριος auf Rhodus und sonstigem griechischen Sprachgebiet als gesichert gelten, wenn er auch neuerdings manchmal angefochten worden ist. Dagegen muß die Beziehung von Dt 33, 18—19 auf den Tabor als verfehlt gelten, weil nach dem Zusammenhang eher der Karmel in Betracht kommt. Jedenfalls steht fest, daß der Gott des Berges Tabor, wo er außerhalb der Landesgrenzen erscheint, genau wie in Kanaan 1. Berggott ist und 2. unter dem Sinnbild des Stiers d. h. als Natur- und Fruchtbarkeitsgott auftritt. Ob er in späteren Zeiten Gott des Handels und Verkehrs wurde (Hermes-Merkur), auf sozialem und politischem Gebiet tätig war und sich als machtvoller, hilfreicher Gott erwies, muß durchaus dahingestellt

[1] Doch schon in v. 28 erhebt ein Gottesmann Widerspruch gegen diese beschränkte (heidnische) Auffassung.

bleiben. In Palästina war sein Name sicherlich „Baal des Tabor", und er ist hier, wie alle Baale, dank der Tätigkeit und dem Kampf des Prophetismus dem Gott Israels erlegen und bald genug vergessen gewesen.

4. Würde „Tabor" laut Vorschlag von E. Littmann und anderen lediglich den Berg meinen, so entspräche das allerdings der noch heute üblichen arabischen Benennung (Dschebel) eṭ-ṭōr (genau: Berg des Bergs; ebenso: Dschebel eṭ-ṭūr, so heißt einer der drei Gipfel des Ölbergs). Dabei könnte es dann keinen Zweifel leiden, daß Tabor sprachlich aus einem ursprünglichen ṭaur, ṭōr, ṭūr weiterentwickelt wurde, s. o. Da aber die Entwicklung zu Gebirge durch die Beschaffenheit des Tabor ausgeschlossen wird, so kann die Elation, gleichviel ob man in ṭaur oder in dōber seinen Ausgangspunkt nimmt, nur den „Berg im angebautem Zustand", später verengt auf den „Trift- oder Weideberg" meinen. Dabei liegt doch der Nachdruck stets auf dem ausgefallenen Zusatz, der die Gottheit als Besitzerin des Berges, die darum hier verehrt wurde, namhaft machte.

Diese Haupt- und Grundtatsache aber ist bis in die christlichen Zeiten wirksam geblieben; genauer, nachdem sie durch den Prophetismus (s. o.) vergessen gemacht worden war, aufs neue lebendig geworden. Denn seit Origenes und Hieronymus galt der Tabor als Berg der Verklärung, was allerdings geschichtlich kaum haltbar ist, und demgemäß wurden dort, seit dem Ende des vierten Jahrhunderts aufs neue wie schon zwei Jahrtausende zuvor, Gottesdienststätten, jetzt christliche, errichtet. Und bis auf den heutigen Tag stehen ihrer welche, teils griechisch-orthodoxe, teils römisch-katholische, auf dem Tabor.

Auch in der äthiopisch-abessinischen Kirche, deren Anfänge in das vierte bis sechste Jahrhundert zurückreichen, leben Tabor und Verklärung im Bunde miteinander fort. Im Äthiopischen heißt, wie oben erwähnt, däbär der Berg. Daher sind im heutigen Abessinien Däbra Tabor = Berg Tabor, Däbra Libanon, Däbra Sinai usw. geläufig. Auch die Hauptstadt der abessinischen Provinz Beg-emeder heißt nach dem biblischen Tabor: Däbra Tabor: sie liegt nämlich in fast 3000 Meter Höhe und besitzt Kirche und Kloster, die beide mit Vorliebe (laut Zeugnis des Missionars Fr. Flad vom 10. Oktober 1930: „nur")

an den Däbras erbaut werden. In Däbra Tabor residierte 1866 bis 67 der berüchtigte „König" Theodor II. (ehemaliger Bandenführer Kasa). Dann war der Ort lange ohne Residenz, bis vor mehr als einem Jahrzehnt Ras Gugsa dort die Stelle eines Provinzialstatthalters (oder -fürsten) bekleidete. In Abessinien ist es noch heute allgemein bräuchlich, bei der Namengebung für neugegründete Ortschaften, zumal Klöster, biblische Ortsnamen oder Namen, in denen die Erinnerung an biblische Ereignisse wiederklingt, zu verwenden. Doch nicht nur Berg und Stadt, sondern auch ein Fest heißt hier Däbrä Tabor, was als Abkürzung von Bä'āl zä däbrä tabor „Fest vom Berg Tabor" (gemeint ist das von der abessinischen Kirche gefeierte Fest der Verklärung Christi, am 13. Nahāsiē begangen) zu gelten hat. In dreifachem Sinn ist also der Tabor im heutigen christlichen Abessinien beheimatet, und in dreifacher Weise ist hier bis in die Gegenwart das Gedächtnis des Tabors als des Gottesbergs lebendig.

Ein indogermanisches Wort im Pentateuch.

Von Dr. M. Buttenwieser in Berlin.

In Dt 3, 9 wird bei Erwähnung des Hermon-Gebirges die Erläuterung eingeschaltet: ,,Die Sidonier nennen den Hermon Sirjon, und die Amoriter nennen ihn Senir.“ Zur Erklärung des Wortes śenîr weist der im 11. Jahrhundert lebende Bibelkommentator Rabbi Salomo Jizchaki, der gewöhnlich nach den Anfangsbuchstaben seines hebräischen Namens Raschi genannt wird, auf die Ähnlichkeit mit dem deutschen Worte Schnee hin. Er schreibt: ,,śenîr bedeutet Schnee in der deutschen Sprache und in der Sprache der Kanaaniter.“ Hermon ist nach dieser Deutung als ,,Schneeberg“ zu übersetzen.

Diese Gleichsetzung von śenîr und Schnee wird der moderne Sprachforscher als undiskutabel ablehnen und sie als Erzeugnis einer unkritischen Sprachvergleichung erklären, die durch äußere Ähnlichkeit verleitet, Beziehungen zwischen geschichtlich zusammenhanglosem Sprechen herstellt.

Aber diese als etymologische Spielerei abgewiesene mittelalterliche Deutung von śenîr als ,,Schneeberg“ erhält eine unerwartete Stütze durch den jerusalemischen Targum. Diese wohl dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehörige aramäische Übersetzung des Pentateuch gibt ebenfalls śenîr als Schneeberg wieder. Hier versagt der Einwand, der Verfasser des Targum sei durch zufällige lautliche Übereinstimmung zu seiner Deutung gekommen. Denn es kann als ausgeschlossen gelten, daß der in Palästina lebende Übersetzer ein mit śenîr vergleichbares germanisches Wort kannte. Da nun der Targum von sich aus nicht diese Etymologie gefunden haben kann, so bleibt nur die Annahme übrig, daß er eine alte Tradition weiter gibt. Diese Tradi-

[1] Mittelhochdeutsch heißt Schnee snê.

tion hat sich im Lande bis in die arabische Zeit gehalten. Denn nach dem arabischen Geographen Abulfeda ist die gebräuchlichste Bezeichnung für den Hermon Dschebel eth Thaldsch d. h. Schneeberg.

Wir sehen also, diese Raschideutung von śenîr als Schneeberg kann jedenfalls auf ein sehr ehrwürdiges Alter zurückblicken. Damit ist aber die Richtigkeit der Ableitung noch nicht erwiesen. Dies wäre erst dann der Fall, wenn die Möglichkeit bestände, den palästinensischen śenîr mit Schnee resp. mhd. snê in Verbindung zu setzen. Noch vor wenigen Jahrzehnten hätte man einen derartigen Versuch, einen palästinensischen Berg als indogermanisch zu deuten, mit Recht als phantastisch bezeichnet. Die neuere Forschung aber hat erwiesen, daß Indogermanen in kleineren Zügen schon im 3. Jahrtausend nach Kleinasien herüber kamen, in größeren Mengen aber im 2. Jahrtausend. Mit der Begründung des Hetiterreiches, (im 15. Jahrh.), das von Kleinasien aus über den Taurus nach Syrien übergriff, hat das Indogermanische eine starke Ausdehnung seines Geltungsbereichs erfahren. Nachdem es gelungen ist, die Tontafelfunde von Boghazköi zu entziffern, kann es als erwiesen gelten, daß das Hetitische starkeBeimischungen aus dem Indogermanischen enthält. Flexion und Satzbau zeigen durchaus indogermanischen Charakter, während im Wortschatz ein nicht indogermanischer Typus vorherrschend ist. Aber auch hier finden sich indogermanische Elemente. Da nun in der israelitischen Überlieferung neben den Amoritern die Hetiter als vorisraelitische Bevölkerung Palästinas erscheinen, so ist die Möglichkeit gegeben, daß durch die Vermittlung der Hetiter ein palästinensischer Berg einen indogermanischen Namen trägt. Noch bevor die indogermanische Beimischung im Hetitischen erkannt war, hat man schon indogermanische Elemente in Kanaan festgestellt. Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I² § 468 weist darauf hin, daß in den Amarnabriefen sich Namen von palästinensischen Dynasten finden, die deutlich als arisch zu erkennen sind, z. B. Survardata, Jašdata, Artamanja.

Stünde nun in der Deuteronomiumstelle 3, 9, die den Ausgang unserer Untersuchung bildet, die Hetiter benennen den Hermon als śenîr, so wäre das Problem bereits gelöst. Aber im Pentateuch wird der Name śenîr nicht auf die Hetiter, sondern

auf die Amoriter zurückgeführt. Von den Amoritern jedoch nimmt man an, daß sie Semiten sind. Damit würde jede Möglichkeit schwinden, śenîr mit einer indogermanischen Wurzel in Verbindung zu setzen.

Wenn wir jedoch untersuchen, wie nach dem Sprachgebrauch der Bibel die Bezeichnung Amoriter angewendet wird, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß man ohne den Text zu emendieren die Hypothese von der hetitischen und demnach indogermanischen Benennung des śenîr aufrechterhalten kann. Fr. Böhl hat in seiner Abhandlung ,,Kanaanäer und Hebräer" 1911 untersucht, in welchem Sinne die Bezeichnung Amoriter in der Bibel angewendet wird. Er kommt zu dem Resultat, daß die Amoriter einerseits als die Bewohner des Berglandes von Palästina, andrerseits als Bezeichnung für die gesamte vorisraelitische Bevölkerung des Landes erscheinen.

Das geschichtliche Bild, das zu diesem Sprachgebrauch geführt hat, stellt sich folgendermaßen dar[1]. Um das Jahr 1400 begründen die Amoriter ein bedeutendes Reich im mittleren Syrien, das ursprünglich von Ägyptern abhängig ist, aber nach Schwächung der ägyptischen Herrschaft auf die Seite der Hetiter übertritt und in Anlehnung an die Hetiter sich erfolgreich gegen Ägypten verteidigt. Wenn die israelitische Überlieferung die Amoriter als Kollektivnamen für die gesamte vorisraelitische Bevölkerung faßt, so erklärt sich diese Bezeichnung aus der führenden Stellung, die die Amoriter damals einnahmen.

Dieser biblische Sprachgebrauch, der dem Volksnamen der Amoriter die übertragene Bezeichnung für Gesamtpalästina zuweist, deckt sich mit dem Sprachgebrauch der assyrischen Königsinschriften. In diesen wird das gesamte Westeuphratgebiet — Palästina, Syrien, Phoenizien, Philistaea — Martu oder Amurru genannt. So ist auch in unserer Deuteronomiumstelle der Name der Hetiter ersetzt durch den seines Vasallenstaates, der Amoriter. Wie sehr in dem späteren jüdischen Sprachbewußtsein Amoriter und Hetiter eine Einheit bilden, zeigt sich wohl am auffälligsten aus einer Stelle bei Hesekiel 16,3 und 16,45, wo

---

[1] Vgl. Max Ebert: Reallexikon der Vorgeschichte I 155 ff.

Vater Israels ein Amoriter und seine Mutter eine Hetiterin genannt wird.

Nachdem sich durch die Prüfung der historischen Beziehungen die Möglichkeit ergeben hat, ś^{e}nîr vermittels des Hetitischen als indogermanischen Namen zu deuten, wollen wir die sprachliche Ableitung des Wortes versuchen. Ohne Schwierigkeit läßt sich ś^{e}nîr in Verbindung setzen mit der indogermanischen Wurzel sneig^{u}h, deren Tiefstufe snig^{u}h lautet[1]. Dazu gehört griech. νείφει es schneit, νιφάς Schneeflocke, ἀγάννιφος sehr beschneit lat. nix, ningit. althochd. sniwan schneien, got. snaiws Schnee, althochd. sneo, Altindisch snihyati wird feucht. In diese Gruppe fügt sich auch ś^{e}nîr ein[2].

Eine gewisse Schwierigkeit zeigt sich darin, daß der Berg schlechthin „Schnee“ und nicht „Berg des Schnees“ genannt wird. Doch dafür läßt sich eine gewisse Parallele beibringen. Der Gelas-Fluß, an dem die sizilische Stadt Gela lag, bezeichnet nach dem Zeugnis des Stephanos von Byzanz[3], „die Kälte“ oder „das Eis“, ὅτι πολλὴν πάχνην (Reif) γεννᾷ· ταύτην γὰρ τῇ Ὀπικῶν (Osker) φωνῇ καὶ Σικελῶν γέλαν λέγεσθαι. Das Wort verbindet sich also mit lat. gelidus „kalt“[4].

Eine andere Möglichkeit, die erwähnte Schwierigkeit zu beheben, ergibt sich, wenn man bei ś^{e}nîr in dem Endkonsonant „r“ das indog. -ro Suffix erkennt, das besonders im Griechischen häufig zur Adjektivbildung verwendet wird. ś^{e}nîr würde dann bedeuten „der Schneereiche“.

Vor dem r ist der auslautende Labiovelar der Wurzel geschwunden. Dieser Ausfall kann bereits im Hetitischen erfolgt sein, er kann aber ebensogut erst bei der Übernahme des heti-

---

[1] Vgl. A. Walde: Vgl. Wörterbuch der indogerm. Sprachen Bd. II, S. 695 s. v. sneignh.

[2] Die Doppelkonsonanz sn im idg. Wort für „Schnee“ ist nur im Lat. aufgegeben. Im Griech. war sn ursprünglich beibehalten und wurde dann in nn assimiliert. Dies ergibt sich aus hom. ἀγάννιφος „schneereich“ und aus Il. XII 278 ὥς τε ννιφάδες, wo die Doppelkonsonanz metrisch gesichert ist.

[3] Das geographische Wörterbuch des Stephanos von Byzanz aus dem 5. Jahrh. stellt einen Auszug aus Herodian dar, der unter Marc Aurel in Rom lebte.

[4] Vgl. Solmsen: Indogerm. Eigennamen S. 50.

tischen Namens in den Pentateuch eingetreten sein. Denn die Übernahme eines Namens von einer Sprache in die andere vollzieht sich fast nie mit phonetischer Genauigkeit. Man denke nur an die vielen Eigennamen, die das Alte Testament aus den benachbarten Kulturkreisen übernommen hat.

Nach Prüfung der geschichtlichen und sprachlichen Verhältnisse steht nichts mehr im Wege, ś^{e}nîr als indogermanischen Namen zu deuten und in Übereinstimmung mit der Tradition als „Schnee“ oder „Schneeberg“ zu übersetzen.

Studien zum hebräischen Urmatthäus.

Von Professor Hubert Grimme in Münster i. W.

III. Mutmaßliche Übersetzungsfehler in anderen Teilen des Matthäusevangeliums.

Matth. 3, 4. ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.

Welchen Sinn hat die Verbindung von μέλι ,,Honig" mit ἄγριον? Das Adjektiv ἄγριος bedeutet ,,wild, ohne Zutun von Menschen entstanden", weshalb man üblicherweise in μέλι ἄγριον ,,Honig von wilden Bienenschwärmen" sieht. Nun ist es aber für die Beschaffenheit des Honigs recht unwesentlich, ob er von wilden oder von Hausbienen herstammt. Von der Beschaffenheit aber und nicht der Herkunft des Honigs wird hier die Rede sein, weil die Herkunft durch das Weilen des Johannes in der Wüste ohne weiteres klar war. Im Hebräischen kann das Wort דְּבַשׁ Honig von dreifacher Beschaffenheit bedeuten, nämlich solchen von Bienen, von Datteln und von Feigen. Um sich genau auszudrücken, setzte man darum hinter דְּבַשׁ gerne noch ein Wort im Genitiv, z. B. תְּמָרִים ,,Dattelpalmen" (Berach. 38a). Die syrische Wiedergabe von ἄγριον durch dəṭūrå ,,Gebirge", dəbarrå ,,Feld" führt mich zur Annahme, daß im Urmatthäus auf דְּבַשׁ ein ähnliches Nomen folgte. Es wird יַעַר gewesen sein; denn dieses Wort war von doppelter Bedeutung. Es bezeichnete einmal ,,Dickicht, Wald" und weiter ,,Honigwabe". In der letzteren Bedeutung war es von Matthäus gemeint; der griechische Übersetzer aber nahm יַעַר fälschlich für ,,Dickicht" und setzte, um einen gewandteren Ausdruck zu bekommen, das Adjektiv ἄγριον dafür ein. So nehme ich als Urform des Verses:

וְאׇכְלוֹ הָיָה אַרְבֶּה וּדְבַשׁ[1] יַעַר

[1] Nachträglich sehe ich, daß auch Schemṭob in seiner Matthäus-Übersetzung **ἄγριον** mit יַעַר wiedergegeben hat, das bei ihm aber vermutlich ,,Wald" bedeuten soll.

„Und seine Nahrung bestand aus Heuschrecken und Wabenhonig.“

Matth. 5, 22 b: ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ.

Jesus stellt als den ersten Grad einer Verfehlung gegen seinen Bruder (bzw. Genossen רֵעַ) das Zürnen auf ihn hin, als zweiten seine Benennung ῥακά, als dritten und höchsten seine Bezeichnung als „Tor“. In letzterem Ausdruck hat Schlatter neuhebräisch שׁוֹטֶה wiedererkannt; hinter ῥακά vermutet er mit vielen anderen eine ähnlich schimpfliche Benennung, nämlich רֵיק „leer“ unter Hinweis auf Jak. 2, 20 ὦ ἄνθρωπε κενέ. Wenn aber „leer“ in den Augen Christi ein strafwürdiges Schimpfwort war, dann hätte Jakobus seine Gegner kaum so benennen dürfen. Ein Zusammenbringen von ῥακά mit רֵיק verbietet sich auch im Hinblick auf die verschiedene Vokalisation der beiden Worte. Aber muß denn durchaus in ῥακά ein Nomen gesucht werden? Ebenso nahe läge doch ein imperativischer Ausdruck, und als solcher bietet sich hebräisch רַחֲקָה „mache dich fort“ an. Als Scheltwort gebraucht Ezechiel den Plural dieses Imperativs in Kap. 11, 15: „Haltet euch fern (von Gott)!“ So glaube ich Grund zu haben, den Vers im Urmatth. folgenderweise anzusetzen:

הָאֹמֵר לְאָחִיו רַחֲקָה חַיָּב הוּא לְסַנְהֶדְרִין

„Wer zu seinem Bruder sagt: ‚Mache dich fort!‘, der soll dem Synedrion verfallen.“

Matth. V. 5, 42. Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.

Das Gebot, seinen Nächsten (אָח , רֵעַ) zu lieben, und zwar wie sich selbst, ist alttestamentlich (vgl. Lev. 19, 18), nicht aber dasjenige, seinen Feind zu hassen. Die alttestamentlichen Anweisungen, bei der Eroberung des Gelobten Landes den Bann an seinen Bewohnern zu vollstrecken (Deut. 7, 1 ff) oder auch die Amalekiter gänzlich zu vertilgen (Deut. 25, 19) sind Spezialfälle, aus denen ein allgemeines Gebot des Hasses gegen den Feind nicht abzuleiten ist. Der Vorwurf, den Joab dem David (II Sam. 19, 4) macht, daß er seine Hasser geliebt und seine Feinde gehaßt hätte, wird sich auf einen Brauch, nicht aber auf ein Religionsgesetz gründen. Auch aus dem Talmud ist ein Gebot des Hasses gegen den Feind nicht eindeutig nachzuweisen.

Nun ist aber nicht anzunehmen, daß Jesus vor dem Volke etwas als ein gültiges, d. h. wohl den Leuten der mosaischen Zeit gegebenes Gebot hingestellt habe, was nicht ein solches war. Ich sehe keine andere Möglichkeit, der Schwierigkeit, die diese Stelle bietet, Meister zu werden, als die Annahme, daß das Wort μισήσεις vom Übersetzer für ein Wort des Urmatthäus eingesetzt ist, welches etwas wesentlich anderes aussagte. Ein μισήσεις mußte im Hebräischen תִּשְׂנָא lauten; stellt man sich dieses Wort ohne Vokale und ohne diakritischen Punkt des שׂ geschrieben vor, so hat man ein תשנא vor sich. Dieses läßt sich außer תִּשְׂנָא auch noch תְּשַׁנֵּא lesen (wenn man das auslautende א als Ersatz für auslautendes ה nimmt, was in einer neuhebräischen Schrift nicht Auffälliges wäre) und bedeutet: „Du magst (— kannst —) anders behandeln"; denn das Verb שִׁנָּה bedeutet im Neuhebräischen außer „verändern" auch „anders behandeln", vgl. Schabb. 10 b לְעוֹלָם אַל־יְשַׁנֶּה אדם בנו בין הבנים „Niemals soll ein Mensch seinen Sohn (= einen seiner Söhne) anders behandeln als die übrigen." Für eine Andersbehandlung von Feinden finden sich nun tatsächlich mosaische Vorschriften, z. B. bezüglich des Erlaubtseins von Zinsnehmen von einem נָכְרִי (Deut. 23, 21) oder bezüglich des Drängens zur Rückzahlung von Darlehen gegenüber einem נָכְרִי (Deut. 14, 8). Nun ist zwar der alttestamentliche Begriff נָכְרִי nicht geradezu „Feind", sondern „Stammesfremder", woraus in neutestamentlicher Zeit „Nichtisraelit" wurde. Im Gegensatz zu πλησίος (רֵעַ) „Israelit" dürfte auch ἐχθρός die Bedeutung von „Nichtisraelit" haben, da in der weiteren Ausführung des Spruches Zöllner und Heiden unter die „Feinde" gerechnet sind. Entgegen dem jüdischen Brauch, Nichtisraeliten weniger entgegenkommend zu behandeln als die Religionsgenossen, bestimmt also Jesus, daß zwischen beiden kein Unterschied zu machen sei und das Gebot der Menschenliebe für alle in gleicher Weise Geltung habe. So nehme ich als Urform des Verses:

שְׁמַעְתֶּם שֶׁנֶּאֱמַר תֶּאֱהַב אֶת־רֵעֲךָ וּתְשַׁנֵּא אֶת־אוֹיִבְךָ

„Ihr habt gehört, daß bestimmt worden ist: Liebe deine Nächsten (= Israeliten), und deinen Feind (= den Nichtisraeliten) magst du anders behandeln."

Matth. 7, 6. Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μή ποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

Dieser Spruch steht in keinem erkennbaren inneren Verhältnis zu dem vorhergehenden und nachfolgenden und ist darum wohl nur aus sich selbst zu erklären. Er enthält eine Warnung vor Menschen, die Jesus mit Hunden und Schweinen vergleicht. In 2 Petr. 2, 22 findet sich diese bildliche Redeweise in Anwendung auf Irrlehrer. Solche werden bei Matthäus kaum gemeint sein. Man wird vielmehr an Heiden zu denken haben, wie denn Jesus in Matth. 15, 26 die heidnischen Phönizier als ,,Hündlein" bezeichnet. Möglicherweise sind unter ,,Schweinen" speziell die Römer zu verstehen, da auf sie der Talmud öfter diese Bezeichnung anwendet (vgl. Strack-Billerbeck, I, 449).

Was sollen nun das ,,Heilige" und ,,die Perlen" bedeuten, die nach der Mahnung Jesu solchen ,,Hunden" und ,,Schweinen" nicht vorgeworfen werden dürfen? Meistens sieht man darin eine Bezeichnung für die von Jüngern Jesu zu verbreitende Botschaft des Reiches Gottes, die nur solchen vorzutragen sei, welche sie recht würdigen könnten, was bei den Heiden nicht der Fall wäre. Solchen Sinn dürfte man vielleicht dann in dem Spruche vermuten, wenn er in einer Missionsanweisung stände; aber als Teil der Bergpredigt, die doch erst Boden schaffen sollte für die Aufnahme der Gedanken Jesu beim Volke, versagt diese Erklärung. Ich vermute hinter dem ,,Heiligen" die Thora und hinter den ,,Perlen" weitere Teile der Heiligen Schrift. Wie die Juden ihre Bibel für etwas nahmen, das nicht in unreine Hände kommen dürfe (vgl. Chagig. 13 a ,,Man überliefert nicht das Wort der Thora an einen Goj"), so mahnt auch Jesus, sie den Heiden vorzuenthalten, und zwar aus zwei Gründen. Zunächst, weil Gefahr bestände, sie möchten sie unter die Füße treten, d. h. verunehren; sodann, weil aus der Übergabe der Bibel an die Heiden Schaden für die Geber erwachsen könnte. Welcher Art dieser Schaden sei, läßt sich in den dafür verwendeten Worten στραφέντες ῥήξωσιν jetzt nur schlecht erkennen. Denn ist es etwa die Art von Haushunden und Hausschweinen, solche, die ihnen etwas darreichen, zu zerfleischen? Und ist es nötig

zu sagen, daß sie sich bei diesem Zerfleischen erst noch umwenden?

Zur Aufhellung dieser beiden dunklen Begriffe kann man kommen, wenn man in ihnen Übersetzungsfehler sieht. Das Wort ῥήξωσιν geht sicher auf hebräisches טָרַף zurück, ein Verb, welches ursprünglich „zerreißen" heißt, im Neuhebräischen aber auch als Denominativ von טְרֵיפָה im Sinne von „(ein Tier oder einen Menschen) zu einem Ṭrēpha, d. h. innerlich Sterbenskranken machen" gebraucht wird. Die als Hunde und Schweine bezeichneten Menschen könnten also, wenn ihnen heilige Bücher überlassen werden, den Geber seelisch schwerkrank machen. Wodurch sie dieses zu tun vermöchten, ist mit στραφέντες ausgedrückt. Ihm liegt sicher die hebräische Wurzel שׁוב „sich wenden" zugrunde, deren Hiphil im Althebräischen u. a. „antworten", im Neuhebräischen auch „Widerrede geben" bedeutet. So dürfte im Urmatthäus für στραφέντες gestanden haben בְּהָשִׁיב „durch Widerrede". Jetzt haben wir eine klare Vorstellung des geschilderten Vorgangs: Wer heilige Schriften an Heiden gibt, der setzt diese einer Verunehrung aus, sich selbst aber dadurch, daß die Heiden sie zu widerlegen versuchen, der Gefahr, an seinem Glauben sterbenskrank zu werden. So mag die Urform von 7, 6 also gelautet haben:

אַל־תִּתְּנוּ אֶת־הַקֹּדֶשׁ לַכְּלָבִים וְאַל־תַּשְׁלִיכוּ אֶת־מַר גִּלְיוֹתֵיכֶם לִפְנֵי הַחֲזִירִים
פֶּן־יִרְמְסוּ אוֹתָן בְּרַגְלֵיהֶם וּבְהָשִׁיבָם יִטְרְפוּ אֶתְכֶם

„Gebt nicht das Heilige (= Thora) den Hunden und werft nicht eure Perlen (= bibl. Schriften) vor die Schweine, damit sie sie nicht unter ihre Füße treten und euch durch ihre Widerrede nicht seelisch schwerkrank machen."

Matth. 12, 35, ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθὰ καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.

Vor diesem Verse war gesagt, daß ein guter Baum gute Früchte, ein schlechter aber schlechte Früchte trage, und daß man an der Frucht den Baum erkenne. Danach erwartet man, daß gefolgert werde: ein guter Mensch bringe gute und ein böser Mensch böse Taten hervor. Dieser einfache Sinn wird aber entstellt durch den Zusatz „aus dem guten, bzw. aus dem bösen

Schatze". Der Ausdruck ist in seinem ersten Teile bei Luk. 6, 45 zu ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας variiert. Aus dieser Abweichung schließt man allgemein, daß mit dem Ausdruck „Schatz" das Herz gemeint sei, und will mit dem ganzen Spruch „die völlig undogmatische Art Jesu" (Weiß, Klostermann) beweisen, die die Menschen einfach in Gute und Böse einteile. Mit beiden Ansichten wird man — glaube ich — brechen müssen. Zunächst möchte ich bemerken, daß eine Vorstellung, es gingen die guten Werke aus dem guten Schatze des Herzens hervor, ebenso unfaßbar ist wie die, daß sie aus dem guten Schatze entständen. Lukas hat sich wahrscheinlich schon vor einer dunklen griechischen Stelle gesehen, die er durch Zusatz von τῆς καρδίας klarer zu machen suchte, was ihm aber nicht gelungen ist. Was ein im Menschen liegender guter bzw. böser Schatz auf sich hat, läßt sich einfach nicht begreifen. Bei dem Hinweis auf Deut. 28, 12, wo von einem guten Schatz im Himmel die Rede ist, aus welchem Gott den Regen spendet, würde mindestens der böse Schatz ganz unerklärt bleiben. Ich vermute, daß der griechische Matthäus hier einen doppelten Übersetzungsfehler enthält. In der hebräischen Vorlage wird für מאצר הטוב, bzw. מאצר הרע gestanden haben מיצר הטוב, bzw. מיצר הרע „aus dem guten", bzw. „aus dem bösen Triebe". In dem Worte יצר glaubte der Übersetzer ein אצר erkennen zu sollen, da ihm besonders, wenn er Galiläer war, die Gleichstellung von anlautendem Aleph mit anlautendem Jod sehr nahe lag (vgl. galil. aram. ילף st. אלף, יינון st. אינון). Während der Ausdruck „aus gutem" bzw. „bösem Schatze" nicht aufzuklären ist, stellt uns der Ausdruck „aus gutem" bzw. „bösem Triebe" vor einen Hauptpunkt der rabbinischen Psychologie. Nach ihr hat jeder Mensch zwei Triebe in sich, den guten und den bösen, welche miteinander im Streite liegen. Keiner von beiden Trieben ist als unbedingter, die Freiheit des Menschen ausschließender Zwang zu verstehen; aber der böse Trieb drängt sich in der Regel mehr als der gute vor. So ist es die Aufgabe des religiösen Menschen, den guten Betrieb zum König über den bösen zu machen. Alles Gute ist Ausfluß oder Frucht des guten Triebes, alles Böse Frucht des bösen Triebes. Auf diese Meinung der Rabbinen stützt sich nun unser Spruch; er läßt einen Menschen gut sein, wenn er sich mehr

von dem guten Triebe leiten läßt, und böse sein, wenn er mehr dem bösen Triebe gehorcht. So hat Jesus unter dem Ausdruck „der gute Mensch“ nicht einen absolut guten verstanden, sondern einen solchen, der nach Ausweis seiner Werke sich mehr von seinem guten Triebe leiten läßt, und umgekehrt ist ihm der böse Mensch ein solcher, dessen böse Werke zeigen, daß in ihm der böse Trieb der stärkere ist. So kann von einer „völlig undogmatischen Art Jesu“ hier keine Rede sein. Ich setze als Urform des Spruches folgendes an:

אָדָם הַטּוֹב מִיֵּצֶר הַטּוֹב יוֹצִיא טוֹבוֹת וְאָדָם הָרַע מִיֵּצֶר הָרַע יוֹצִיא רָעוֹת

„Ein guter Mensch bringt aus dem guten Triebe Gutes, und ein böser Mensch aus dem bösen Triebe Böses hervor.“

Matth. 13, 4. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν.

Was ist unter παρὰ τὴν ὁδόν zu verstehen? Soll man sich den Weg, der am Acker des Säemannes vorüberführt, etwa als eine Heerstraße mit Mittel- und Seitenweg denken? Das wäre bei dem ländlichen Hintergrunde der Parabel gewiß nicht anzunehmen. Ist aber ein einfacher Landweg gemeint, dann erwartete man, daß der Same des Säemannes, soweit er nicht in die Dornen oder in das Gestein oder endlich auf den Acker fällt, a u f den Weg falle. Bei dieser Annahme geben manche Übersetzer παρὰ durch „auf“ wieder; Klostermann sagt „an den Weg“, Strack-Billerbeck „den Weg entlang“. Alle diese Übersetzungen tuen dem griechischen παρὰ Zwang an. M. E. entstammt das παρὰ κτλ. einem Versehen des Übersetzers, der in seiner hebräischen Vorlage אצל הדרך las und sich nicht klar darüber war, daß die Präposition אֵצֶל im Neuhebräischen nicht nur wie im Althebräischen „neben“, sondern auch „auf“ bedeutet und in dieser Bedeutung gern für althebräisches אֶל steht (vgl. Albrecht, § 12). An unserer Stelle dürfte der Urmatthäus also gelautet haben:

וּבְזָרְעוֹ נָפַל מִקְצָת אֵצֶל הַדֶּרֶךְ

„Und als er säete, fiel einiges auf den Weg.“

Matth. 24, 51. καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει.

Der Vers redet von der Strafe, die der böse Knecht dafür

empfängt, daß er das Gesinde, statt ihm Speise zu geben, mißhandelt, dagegen seinen Gesellen ein Gelage bereitet hat. Der Ausdruck für die Strafe ist διχοτομήσει „(der Herr) wird ihn vierteilen". Damit würde der Knecht die grausamste Strafe bekommen, die das Altertum kannte und die in keinem Verhältnis zu dem Vergehen des Knechtes zu stehen scheint; man müßte denn den Richter für besonders grausam halten, wogegen aber seine göttliche Natur spricht. Das führt mich dazu, den Ausdruck διχοτομήσει für einen Übersetzerfehler zu halten, der auf einem Mißverständnis des im Urmatthäus gebrauchten hebräischen Verbs גזר beruhe. Dieses Verb kann einmal „zerschneiden", evt. auch „zersägen" bedeuten, sodann in übertragener Bedeutung „entscheiden". In der ersteren Bedeutung kann ihm ein mit לְ eingeleitetes Objekt folgen, in der anderen ein עַל „über (jemanden)". Der Urmatthäus wird die Bedeutung „entscheiden" beabsichtigt haben; der Übersetzer glaubte ein „zerschneiden" vorziehen zu sollen. Man kann sich vorstellen, daß er dabei ein יגזר עליו mit יגזר לו verwechselt habe.

Welche Strafe der richterlichen Entscheidung gegen den bösen Knecht folgt, wird in der zweiten Vershälfte gesagt: „und er gibt ihm den Anteil mit den ὑποκριτῶν." Die richtige Bedeutung dieses Worts ergibt sich bei seiner Zurückführung auf hebräisches חָנֵף, das einmal „Heuchler", dann aber auch „Ungläubiger, Häretiker" bedeutet. In letzterer Bedeutung, die Lukas (12, 46) in seinem ἀπίστων bewahrt hat, muß man es an unserer Stelle nehmen. Der ganze Vers lautete somit ursprünglich:

וְיִגְזֹר עָלָיו וְחֶלְקוֹ עִם־הַחֲנֵפִים יָשִׂים

„Und er entscheidet über ihn und gibt ihm seinen Anteil mit den Ungläubigen."

Matth. 27, 65. ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε.

Die Hohenpriester und Pharisäer hatten an Pilatus das Ansinnen gestellt, er möchte das Grab, in welchem Jesus beigesetzt war, drei Tage lang so sichern, daß der Leichnam nicht von den Jüngern gestohlen werden könnte. Dafür kam eine soldatische Wache in Betracht. Pilatus antwortet den Juden, da es sich um eine für ihn kleine Sache handelt, zusagend, aber in der

Form etwas wegwerfend: ἔχετε κουστωδίαν „Ihr könnt eine Wache haben.“ Er selbst verzichtet darauf, näher zu bestimmen, wie diese den Sicherungsdienst einzurichten hätte, überläßt vielmehr mit dem Worte ἀσφαλίσασθε „sichert ihr“ diese Angelegenheit den Juden und fügt offenbar in entgegenkommender Form hinzu ὡς οἴδατε. Die Exegeten haben sich an diesem Zusatz bisher nicht gestoßen; mir scheint jedoch sein Sinn nichts weniger als klar zu sein. Übersetzt man: „(trefft — mit der Wache — Sicherheitsmaßnahmen), wie ihr wißt“, so hat das keinen Sinn; herauszulesen: „wie ihr es versteht“, halte ich für unerlaubt, da οἶδα im Sinne von „verstehen“ immer einen infinitivischen Zusatz verlangt. Man erwartete den Ausdruck: „wie es bei euch Brauch ist“; solches läßt sich aber aus griechischem ὡς οἴδατε nicht herauslesen. So vermute ich in diesem Worte einen Übersetzungsfehler. Der Satz ὡς οἴδατε würde hebräischem כְּדַעְתְּכֶם entsprechen. In galiläischem Munde mußte dieses Wort ungefähr klingen wie כְּדָתְכֶם, welches bedeutet: „wie euer Brauch ist“. Sollte im Urtext des Matthäus etwa dieses Wort gestanden haben, welches dann der Übersetzer entweder in כְּדַעְתְּכֶם umkorrigierte oder aus dem Munde desjenigen, der ihm den hebräischen Text vorlas, falsch verstand, so daß er es für כְּדַעְתְּכֶם hielt?

Was jüdischer Brauch bei der Sicherung des Grabes war, sagt der folgende Satz: „Hingehend sicherten sie das Grab, wobei sie den Stein mit einem Siegel versahen im Beisein der Wachen.“ Die vornehmlichste Sicherung bestand in der Aufstellung der Wache; die Instruktion für die Wache wurde erteilt, „wie es (jüdischer) Brauch war“, vielleicht also in der Weise, wie die Tempelwache ihren Dienst versah. Eine weitere Sicherung bestand in dem Versiegeln des Steines, was ebenfalls als jüdischer Brauch zu gelten hat. Aber den Höhepunkt der Sicherung wird der Umstand gebildet haben, daß das Versiegeln „im Beisein“ oder „vor den Augen“ (μετὰ) der Wache geschah. Vermutlich war auch dieses im jüdischen Brauche mit eingeschlossen. Von außen war damit das möglichste getan, um einen Eingriff seitens der Jünger Jesu abzuwehren oder wenigstens erkennbar zu machen. — Es mag also V. 27, 65 für die Urschrift folgenderweise anzusetzen sein:

תִּהְיֶה לָכֶם מִשְׁמֶרֶת לְכוּ נִצְּרוּ כְּדָתְכֶם

„Ihr sollt eine Wache haben. Geht denn, sichert gemäß euerm Brauche!“

Zusatz.

Verschiedentlich hat man den Versuch gemacht, zur Klärung der Frage nach der Urform des Matthäusevangeliums die darin vorkommenden Bibelzitate heranzuziehen, ist dabei aber jedesmal auf große Schwierigkeiten gestoßen; denn das Wesen dieser Zitate ist sehr mannigfaltig. Sie weisen teils auf den hebräischen Urtext, teils auf die LXX hin, und noch öfter lassen sie sich mit keiner der uns bekannten Formen des Bibeltextes zusammenbringen. Möglicherweise steht diese freie Form des Zitierens unter dem Einfluß gewisser hermeneutischer Regeln, die uns aber unklar sind. Auch ist nicht ausgeschlossen, daß die Buntscheckigkeit des Zitierens weniger dem Urmatthäus als seinem Übersetzer zur Last zu legen sei, der sich vielleicht die Freiheit nahm, die Zitate des Matthäus nach einer ihm besonders naheliegenden Version oder Paraphrase des Alten Testamentes umzuformen. Unter diesen Umständen ist mit Hilfe der Bibelzitate auch nicht auszumachen, in welcher Form Jesus sie vorgebracht hat. Nur in einem Falle glaubt man diese Form in der Überlieferung des Matthäus noch durchschimmern zu sehen, nämlich bei dem in Kap. 21, 16 gegebenen Zitat Ps. 8, 3 ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον, welches Jesus den Hierarchen gegenüber, die an dem Hosannarufen der Kinder Anstoß nahmen, verwendete, um diesem Rufen eine alttestamentliche Beweisstütze zu geben. Zu einer solchen Stütze würde sich aber das Zitat — wie man meint — in seiner hebräischen Urform מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז „Aus dem Munde der Kindlein und Säuglinge hast du Kraft gegründet“ nicht eignen; Jesus müßte deshalb wohl die Übersetzung des Wortes עֹז durch αἶνον, wie sie die LXX bietet, vor Augen gehabt haben. So verlockend eine solche Annahme aussieht, so ist sie doch ein Trugschluß. Man hat in diesem Falle sich vor allem die Frage vorzulegen, wie die jüdischen Kreise, vor welchen Jesus das Zitat verwandte, das עֹז von Ps. 8, 3 aufgefaßt haben. Das ist in diesem Falle mit Hilfe des Talmuds festzustellen. In Traktat Soṭa 5,

§ 4 ist von der Erklärung die Rede, die Rabbi ʿAḳiba dem Vers Exod. 15, 1 אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת gegeben hatte, wobei speziell festgestellt war, welchen Anteil Moses und welchen das Volk an der שִׁירָה gehabt hätten. Im Anschluß daran sagt die Gemarra (fol. 30 b): „Die Rabbanan" lehrten, Rabbi Jose der Galiläer trug vor: Als die Israeliten aus dem Meere stiegen, wünschten sie einen Gesang (שִׁירָה) anzustimmen. Wie stimmten sie den Gesang an? Das Kind (עוֹלֵל) lag an dem Schoße der Mutter, und der Säugling (יוֹנֵק) hing an der Brust seiner Mutter; als sie aber die Schechina sahen, da reckte das Kind seinen Hals, und der Säugling ließ die Brust der Mutter aus dem Munde fahren, und sie sprachen: „Das ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen." Denn es heißt (Ps. 8, 3) מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז[1].

Hieraus ersieht man, daß in rabbinischen Kreisen das Wort עֹז vom Ps. 8, 3 mit dem Worte הַשִּׁירָה von Exod. 15, 1 gleichgesetzt wurde, oder wenigstens, daß Ps. 8, 3 mit der Anstimmung des Liedes des Moses nach dem Durchschreiten des Schilfmeeres in Verbindung gebracht wurde. Mit dieser rabbinischen Auffassung des עֹז wird Jesus gerechnet haben, um seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Somit hat Klostermann unrecht, wenn er von dem Zitat sagt: „Nach LXX, da αἶνος (hebr. עֹז) allein die passende Anknüpfung an 15 b bot." Dann kann auch Vers 21, 16 nicht gegen meine Annahme eines hebräischen Urmatthäus ind Feld geführt werden.

---

[1] Diese Stelle ist bei Strack-Billerbeck nach Mech. Exod. 15, 1 (fol. 42 a) zitiert.

Das Gloria (Lk 2, 14).

Von Dr. Joseph Wobbe in Braunsberg.

(Nachtrag.)

Von den Problemen, die in dem Artikel über den Lobgesang der Engel Lk 2, 14 behandelt sind[1], soll in diesem Nachtrag nur eines weiter erörtert werden; es ist das interessanteste und noch heute umstrittene, nämlich die Frage nach dem Sinn der letzten Worte ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Εὐδοκία ist in dem Artikel als spezifisch biblisches Wort bezeichnet, das sich in dem Profangriechisch nicht nachweisen läßt. Hingewiesen ist nur auf eine Inschrift des Priapus von Lampsacus, deren antike Herkunft mit schwerwiegenden Gründen bestritten wird[2]. Vor kurzem hat aber E. R. Smothers noch auf zwei andere Belege aufmerksam gemacht[3], die schon H. G. Liddel und R. Scott in ihrem neuen Lexikon anführen[4]. Da man den Ausführungen E. R. Smothers' nicht in allem zustimmen kann, sollen hier einige zweifelhafte Punkte geklärt werden.

An erster Stelle weist E. R. Smothers auf die obengenannte Inschrift hin[5]. Er vermag aber die Gründe, die gegen ihr hohes Alter angeführt werden, nicht zu entkräften. Εὐδοκία bedeutet in ihr „Wohlwollen"; wie hier noch nachgewiesen werden wird, ist aber auch diese Bedeutung ein Beweis dafür, daß diese Inschrift nicht antik ist.

Als zweiten Beleg für das außerbiblische εὐδοκία führt E. R. Smothers eine Stelle aus den Παραγγελίαι des Hippo-

---

[1] BZ 22 (1934) 118—152; 224—245.

[2] Ebd. 143.

[3] Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας in: Recherches de Science religieuse 24 (1934) 86—93.

[4] A Greek-English Lexicon, Oxford 1929, 710.

[5] Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας 89 f.

krates an[1]. Dieser Satz ist aber nicht so klar; deshalb seien die fraglichen Worte noch einmal im Zusammenhang wiedergegeben: παρακελεύομαι δὲ μὴ λίην ἀπανθρωπίην ἐσάγειν, ἀλλ' ἀποβλέπειν ἔς τε περιουσίην καὶ οὐσίην, ὅτε δὲ προῖκα ἀναφέρων μνήμην προτέρην εὐχαριστίας ἢ παρεοῦσαν εὐδοκίην[2]. Statt εὐδοκίην bringt der Codex Gr. 277, der aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt und jetzt in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird, εὐδοκιμίην[3].

Auf den Sinn dieses Zitates, vor allem der letzten Worte, ist von großem Einfluß die Bedeutung des ἤ, das eine Vergleichspartikel sein kann, oder eine disjunktive, also mit „als" oder mit „oder" übersetzt werden kann.

E. R. Smothers wählt die letzte Übersetzung: „se souvenant d'une gratification antérieure ou de la bonne volonté actuelle" du malade[4]. In seiner Übersetzung hat er eine kleine Textkorrektur vorgenommen, indem er nicht den Akkusativ προτέρην liest, den alle Handschriften bieten, sondern den Genitiv.

Εὐδοκία betrachtet er als Gesinnung des Kranken, als seinen guten Willen. Dann wäre diese Stelle ein außerbiblischer Beleg für εὐδοκία als guter Wille des Menschen und für Lk 2, 14 von besonderm Wert.

Bei dieser Auffassung des Zitates sind aber zwei Worte störend, προτέρην und παρεοῦσαν; das erste ist zumindest überflüssig, denn wörtlich übersetzt „eine frühere Erinnerung an Dankbarkeit" ergibt keinen rechten Sinn. Hippokrates weist nämlich den Arzt nicht auf eine frühere, vergessene, sondern auf seine jetzige, noch lebendige Erinnerung an dankbare Gesinnung früherer Patienten hin. Das zweite Wort παρεοῦσαν ist sogar falsch, weil gegen den Sinn der vorhergehenden Worte; denn nicht nur der jetzige Patient, sondern auch die früheren, die nicht zahlen konnten und dem Arzt für die Gratisbehandlung eine dankbare Gesinnung bewahrt haben, hatten einen guten Willen.

---

[1] Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας 90 f.

[2] 6; ed. I. L. Heiberg, Hippocratis opera, Lipsiae 1927, 32, in Corpus medicorum graecorum I, 1.

[3] Ebd. [4] Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας 91.

Die Schwierigkeiten des Textes sind so groß, daß H. G. Liddel und R. Scott die Variante εὐδοκιμίην als Urtext vorschlagen[1]. Dann würde Hippokrates dem Arzt den Rat geben, einen armen Kranken umsonst zu behandeln mit Rücksicht auf die dankbare Gesinnung, die frühere Patienten ihm bewahrt haben, oder mit Rücksicht auf seinen guten Ruf, der leiden würde, wenn er einen armen Kranken nicht behandelt oder ihm das Letzte nimmt, der dagegen steigen würde, wenn er einem solchen umsonst hilft. Wie man leicht erkennt, passen jedoch die beiden obengenannten Worte auch in diesem Fall ebensowenig in den Zusammenhang.

Diese Schwierigkeiten fallen sofort weg, wenn man ἤ als Vergleichspartikel nimmt, die von dem vorausgehenden Komparativ προτέρην abhängig ist. Dann lautet der Rat des Hippokrates folgendermaßen: Ich rate, die Härte nicht zu sehr anzuwenden, sondern das verbleibende (περι-) Vermögen und den Besitz zu berücksichtigen; bisweilen aber (ganz) umsonst (zu behandeln), indem ich die Erinnerung an eine Dankbarkeit für wertvoller halte als die augenblickliche Befriedigung. Hippokrates stellt nach dieser Auffassung des Textes zwei Handlungsweisen einander gegenüber: einen armen Kranken umsonst behandeln und dafür die frohe Erinnerung an einen dankbaren Menschen haben, und, einen armen Kranken nur gegen Honorar behandeln und dafür augenblickliche εὐδοκία genießen; das erste schätzt Hippokrates höher und empfiehlt es jedem Arzt.

Εὐδοκία muß hier ein Gut sein, das der Arzt durch sein Honorar erhält, also in erster Linie Geld, materieller Vorteil. In dieser Bedeutung ist es aber sonst nie belegt; es ist vielmehr immer etwas Inneres, eine Äußerung des Geistes. Das muß auch hier der Fall sein. Εὐδοκία kann daher nur das Wohlgefallen, die Befriedigung sein, die das verdiente Geld dem Arzt bereitet. Auffällig bleibt nur, daß Hippokrates nicht direkt „Geld" sagt, sondern die Wirkung nennt, die das Geld auf den Arzt ausübt.

Einige Parallelstellen mögen dies erläutern. Im vierten Kapitel seiner „Vorschriften" sagt Hippokrates, der als erste

---

[1] Greek-English Lexicon 710; varia lectio for εὐδοκιμίην.

Tugend des Arztes die ἀφιλαργυρία hinstellt[1], vom Honorarfordern: „Also darf man sich um die Feststellung des Honorars nicht kümmern; denn wir sehen eine derartige Vorsorge als etwas für den Erkrankten Schädliches an, besonders bei einer hitzigen Krankheit. Die Schnelligkeit des Leidens nämlich, welche keine Gelegenheit zur Umkehr gibt, spornt den ehrenhaften Arzt nicht dazu an, seinen Vorteil zu suchen, sondern sich mehr an den Ruhm zu halten"[2] (ζητεῖν τὸ λυσιτελές, ἔχεσθαι δὲ δόξης μᾶλλον[3]). Der Arzt soll also nicht so sehr auf seinen eigenen Vorteil schauen, als vielmehr auf den Ruhm, den dankbare Patienten ihm bereiten.

Dieser Rat des Hippokrates entspricht seinem Inhalt und Aufbau nach genau dem, den er im sechsten Kapitel gibt; der „Ruhm" Kap. 4 ist gleich der „Erinnerung an Dankbarkeit" im 6. Kapitel, der „gegenwärtige Vorteil" in Kap. 4 entspricht der „gegenwärtigen Befriedigung" in Kap. 6.

Auch im neunten Kapitel kommt Hippokrates auf das Honorar zu sprechen: „denn die Patienten selbst geben wegen ihres leidenden Zustandes den Mut auf und . . .[4] sich selbst . . .[4], tauschen gegen das Leben den Tod ein, derjenige hingegen, welcher den Patienten in Behandlung genommen hat, wird, wenn er die Errungenschaften der Kunst aufzuweisen versteht, indem er den natürlichen Zustand erhält, nicht aber verändert, augenblicklichen Vorteil (παρεοῦσαν ἐπικαρπίην[5]) oder aber sich sofort einstellendes Mißtrauen mit sich davontragen."[6]

Auch hier stellt Hippokrates zwei Handlungsweisen des Arztes einander gegenüber, die ihrer Wirkung nach den bereits besprochenen ganz ähnlich sind: dort „Ruhm" und „Dankbarkeit", hier das Gegenteil „Mißtrauen", dort „gegenwärtiger Vorteil" und „gegenwärtige Befriedigung", hier „gegenwärtiger Vorteil" (im Befinden des Kranken).

---

[1] De decente habitu 5; ed. I. L. Heiberg, Hippocratis opera 27.

[2] Übs. v. R. Fuchs, Hippokrates, Sämtliche Werke I, München 1895, 58 f.

[3] Ed. I. L. Heiberg, Hippocratis opera 31.

[4] An diesen Stellen ist der Text lückenhaft und verderbt.

[5] Ed. I. L. Heiberg, Hippocratis opera 33.

[6] Übs. v. R. Fuchs, Hippokrates, Sämtliche Werke, 1, 62 f.

Wenn man diese Zitate miteinander vergleicht, könnte man εὐδοκίην als verderbten Text ansehen und als ursprünglichen vorschlagen ἐπικαρπίην oder, weil τὸ λυσιτελές von εὐδοκίην zu verschieden ist, etwa εὐδαιμονίην oder ein ähnliches synonymes Wort. Da jedoch in der Textüberlieferung keine Stütze dafür vorhanden ist und εὐδοκία einen Sinn ergibt, muß man diese Hypothese ablehnen. Εὐδοκία bedeutet also bei Hippokrates Wohlgefallen (an Geld), Befriedigung.

Der letzte Beleg für εὐδοκία im außerbiblischen Griechisch stammt aus Philodemus De Pietate: ποιά τινα καὶ πρὸς σωτηρίαν τῶν πατρί⟨δ⟩ων καὶ πρὸς εὐδοκίαν ἐλογοποίησαν, ὡς ἐπηγγειλάμην οὐκ εἰς μακρὰν ἀλλ' ἐν τῇ⟨ι⟩ (ἐνεσ)τ(ώσ)η⟨ι⟩ (δι)αγωγῇ⟨ι⟩ παραστ(ή)σω[1]. Dieser Text läßt sich zeitlich ziemlich genau fixieren, da Philodemus im ersten vorchristlichen Jahrhundert lebte und dieser Papyrus in Herkulanum gefunden wurde, das 79 n. Chr. durch einen Ausbruch des Vesuv verschüttet wurde.

Wenn auch der Satz verstümmelt und der Zusammenhang nicht ganz klar ist, genügen die erhaltenen Worte doch, um den Sinn von εὐδοκία zu erkennen. Philodemus schreibt hier: ,,Welche Vorschläge sie für das Heil der Vaterstädte und ihre εὐδοκία gemacht haben, werde ich nicht in ferner Zukunft, sondern in der vorliegenden Studie darlegen.'' Εὐδοκία ist ein Gut für die Heimat, das eine Ergänzung bildet zur σωτηρία. H. G. Liddel und R. Scott übersetzen es treffend mit contentment[2], ebenso E. R. Smothers contentement, bonheur[3], und G. Schrenk mit ,,Zufriedenheit''[4]. Es hat also hier einen ähnlichen Sinn wie bei Hippokrates im Gegensatz zu der Inschrift des Priapus von Lampsacus, in der es dem biblischen Wort gleichkommt; das ist mit ein Grund, die antike Herkunft dieser Inschrift zu leugnen.

Was folgt aus diesen Zitaten für die Bedeutung von εὐδοκία

---

[1] 25, Pap. Hercul. 229, III; ed. Th. Gomperz, Herkulanische Studien II, 1, Leipzig 1866, 145.

[2] Greek-English Lexicon 710.

[3] 'Εν ἀνθρώποις εὐδοκίας 92.

[4] In: Theologisches Wörterbuch zum NT hrsg. v. H. Kittel, Stuttgart II, 1935, 742.

in der Bibel? Man darf es jetzt nicht mehr als ein rein biblisches Wort bezeichnen, sondern muß anerkennen, daß es zwar nicht in den klassischen Schriften überliefert ist, aber doch zum Sprachschatz der damaligen griechischen Weltsprache gehört hat.

Von Bedeutung ist die Feststellung, daß εὐδοκία in der Profansprache einen andern Sinn als in der Bibel hat. In der G ist es als Übersetzung des hebräischen רָצוֹן ein religiöser Begriff, der das Wohlgefallen Gottes an den Menschen bezeichnet; auch im NT ist es durchweg ein religiöser Terminus, mag es Gottes Willen bedeuten oder den menschlichen. Bei Hippokrates und Philodemus ist es dagegen ein rein profaner Ausdruck in der Bedeutung Befriedigung, Zufriedenheit, Glück, Wohlergehen.

Den Einfluß dieses profanen Wortes spüren wir in Sir; neben der aus dem übrigen AT bekannten Bedeutung hat es hier auch einen profanen Sinn, der dem außerbiblischen Wort ganz ähnlich ist[1].

Wenn wir nun die Frage stellen ob εὐδοκία bei Hippokrates und Philodemus herangezogen werden kann zur Erklärung von Lk 2, 14, müssen wir sie mit einem glatten Nein beantworten. Εὐδοκία im Lobpreis der Engel ist vielmehr nur dann verständlich, wenn man auf das AT zurückgeht; als Äquivalent für רָצוֹן bedeutet es Wohlgefallen, Huld Gottes.

Schon aus diesem Grund ist die Deutung von εὐδοκία abzulehnen, die B. Hennen vorgeschlagen hat[2]. Nach ihm lautete der ursprüngliche Text von Lk 2, 14:

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ,
καὶ εὐδοκία ἐπὶ γῆς,
καὶ εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις[3].

Εὐδοκία deutet er als ,,das Rühmen Gottes, das freudige Lob Gottes, seine Verherrlichung und sein Lobpreis auf Erden“ im Gegensatz zu δόξα, das den Lobpreis Gottes im Himmel bedeutet[4]. Diese Vorschläge dürfen aber nur als Hypothese be-

---

[1] Vgl. Das Gloria (Lk 2, 14) 145.

[2] Textkritisches über den Vers ,,Ehre sei Gott in der Höhe“ Luk 2, 14, in: Pastor Bonus 31 (1918/19) 145—47.

[3] Ebd. 146.

[4] Ebd.

trachtet werden, da man überzeugende Gründe für ihre Wahrheit nicht beibringen kann.

Dasselbe gilt von der Auffassung des Lobgesanges, die E. Böklen vorgetragen hat[1]. Er beruft sich auf Is 62, 4: „Nicht wird man mehr zu dir sagen ‚Verlassene' und zu deinem Lande nicht mehr ‚Vereinsamtes' sondern man wird dich nennen ‚Meine Lust an ihr' und dein Land ‚Vermähltes'; denn es hat Jahwe seine Lust an dir, und dein Land wird verehelicht." „Meine Lust an ihr" חֶפְצִי־בָהּ ist der Name, den Jerusalem in der messianischen Zeit tragen soll. Obwohl die G ihn mit θέλημα ἐμόν wiedergibt, könnte er auch mit εὐδοκία ἐμή (μου) übersetzt werden. Auf diese Prophezeiung soll εὐδοκίας Lk 2, 14 zurückgehen, so daß also der Friede nur den Bewohnern des neuen Jerusalem verheißen werde: und Friede auf Erden den Menschen „des Wohlgefallens", das heißt Jerusalems.

Der Ausdruck „Menschen seines Wohlgefallens", „seiner Huld" klingt etwas ungeschickt; deshalb schlägt E. Hirsch dafür den bekannten biblischen Begriff „Kinder Gottes" vor: „und Friede auf Erden über allen seinen Kindern[2]". Dies ist nicht nur eine gute Formulierung, sondern auch eine gute Deutung der Worte. Wenn man dagegen bei der wörtlichen Übersetzung bleiben will, lautet der Lobgesang der Engel:

Ehre ist Gott in der Höhe
und Friede auf Erden den Menschen seiner Huld.

---

[1] Eudokia in Lukas 2, 14, in: Deutsches Pfarrerblatt 36 (1932) 309 f.
[2] Luthers deutsche Bibel, München 1928, 105.

Die altkirchliche Überlieferung über die Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

Von Prof. Dr. A. Wikenhauser in Freiburg i. B.

Die patristischen Zeugnisse über die Entstehungsverhältnisse der lukanischen Schriften findet man bequem und ziemlich vollständig zusammengestellt bei Lagrange, Évangile de S. Luc² (Paris 1921) p. X—XVII und in dem Werk The beginnings of Christianity I vol. II (London 1922): H. J. Cadbury, The Tradition (S. 209—264). Die folgenden Zeilen beschäftigen sich ausschließlich mit der Frage, wie die alte Kirche über die Entstehungszeit der Apg geurteilt hat.

I.

Die ältesten Zeugnisse stammen alle aus dem Ende des 2. Jahrhunderts. Es sind folgende drei:

1. Der alte griechische Prolog zum Lukasevangelium, den De Bruyne[1] und Harnack[2] ca. 180 n. Chr. ansetzen[3]. Darin wird gesagt, daß Lukas dem Apostel Paulus bis zu seinem Martyrium gefolgt sei. Nachdem bereits Matthäus sein Ev in Judäa und Markus das seine in Italien geschrieben hatte, habe Lukas in Achaia (ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἀχαίαν) sein Ev verfaßt und zwar für Heidenchristen, und hierauf die Apg. Im Alter von 84 Jahren sei er in Böotien (Cod. A: in Theben, der Metropole von Böotien) gestorben. Über die Zeit der Abfassung beider Schriften sagt der Prolog nichts, auch spricht er sich nicht über den Schluß der Apg aus. Aber sein Verfasser ist gewiß der Ansicht, daß Lukas erst nach dem Martyrium des hl. Paulus geschrieben habe. Das ist zu erschließen 1. aus der Ortsangabe

[1] Rev. bénéd. 1928, 193—214.

[2] Sitzungsber. d. pr. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1928, 322—341.

[3] Lagrange, Rev. bibl. 1929, 115—121, lehnt die These von De Bruyne ab, ob aber mit Recht?

— wenn Lukas dem Apostel Paulus bis zu dessen Martyrium gefolgt ist, kann er nicht vor dem Tode desselben in Achaia gewirkt haben, 2. aus dem Fehlen jeglichen Hinweises, daß er vom Apostel zum Schreiben veranlaßt worden sei. Der Prolog führt auch den Inhalt des Ev nicht auf Paulus zurück. Auch Harnack versteht den Prolog so, hält aber seine Angabe in diesem Punkt nicht für richtig: „Nach unserem Prolog ist das Lukas-Evangelium in Achaia nach dem Martyrertode des Paulus verfaßt, also auch die Apostelgeschichte.“ In Wirklichkeit müssen nach Harnack (wegen des Schlusses der Apg) die beiden Bücher vor Pauli Tode in Rom entstanden, können aber von Achaia aus verbreitet worden sein[1].

2. Irenäus von Lyon: Über die Zeit der Abfassung des Ev spricht er sich an der vielbehandelten Stelle Adv. Haer. III 1, 1 aus: „Nach deren (= des Petrus und Paulus) Tod zeichnete Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, dessen Predigt für uns auf. Ebenso hat Lukas, der Begleiter des Paulus, das von diesem verkündigte Evangelium in einem Buche niedergelegt.“ Diese Stelle kann nur so verstanden werden, daß Lukas sein Evangelium und natürlich auch die Apostelgeschichte erst nach dem Tode des Apostels Paulus verfaßt hat[2]. Wo das geschehen ist, wird nicht gesagt.

3. Das Fragmentum Muratorianum. Leider ist der Abschnitt über die Apg (Z. 34 ff), der allein in Betracht kommt, nicht ganz sicher zu interpretieren. Hennecke[3] übersetzt ihn so: „Die Taten aller Apostel sind in einem Buche verfaßt. Lukas (mit den Eingangsworten) „Bester Theophilus“ faßt (sie) zusammen, weil sie in seiner Gegenwart einzeln geschrieben sind, wie er auch durch Fortlassen von Petrus' Leiden und ebenso von Paulus' Reise, der sich von der Stadt (Rom) nach Spanien begab, (das Gegenteil) sichtbar macht.“ Ganz anders deutet den Text Zahn[4], der so übersetzt: „Lukas macht dem Theophilus

---

[1] S. 332 f.

[2] Vgl. darüber J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (Münster i. W. 1919) S. 10 f.

[3] Neutestamentliche Apokryphen² S. 135; ebenso im wesentlichen Cadbury a. a. O. S. 211 u. 258.

[4] Geschichte des neutest. Kanons II (1892) 52 ff.

(deutlich) bemerkbar, daß das Einzelne in seiner Gegenwart sich zutrug", d. h. durch den Eintritt des „wir" macht er ihm deutlich, daß er hier als Augenzeuge rede. Das gleiche, nämlich daß er c. 16—28 als Augenzeuge oder doch nahestehender Zeitgenosse miterlebt habe, habe Lukas nach dem Fragmentisten außerdem durch Weglassung von so wichtigen Tatsachen wie des Martyriums des Petrus und der Spanienreise Pauli angezeigt. Das Fragment wollte aber nicht zum Ausdruck bringen, daß Lukas vor diesen Ereignissen geschrieben habe und sie deshalb nicht erwähne. Dagegen möchte Lagrange in unserer Stelle die Abfassung der Apg vor Pauli Tod ausgesprochen finden[1]. Er bezieht sub praesentia eius auf Theophilus und sagt: „Il (= Lk) était tellement près des faits quand il écrivit qu'il n'a pas même raconté la mort de Pierre et le départ de Paul auxquels il a sûrement survécu. Luc s'empresse d'écrire à Théophile ce que celui-ci a eu pour ainsi dire sous les yeux. Le Canon a sûrement à coeur que les Actes aient été composés avant la passion de Pierre et avant le départ de Paul, de sorte qu'ils (= Petrus und Paulus) ont pu, comme pour l'évangile, les couvrir de leur autorité".

Nach meiner Auffassung ist sub praesentia eius auf Lukas zu beziehen und meint seine Augenzeugenschaft. Zum Sprachgebrauch kann auf Phil 2, 12 verwiesen werden: non ut in praesentia mea tantum sed multo magis nunc in absentia mea (ferner 1 Kor 16, 17). Der Fragmentist hat bezüglich des Lukasevangeliums gesagt, daß sein Verfasser ex opinione (wohl = ἐξ ἀκοῆς) geschrieben habe. Jedenfalls betont er ausdrücklich: „Den Herrn hat er im Fleische nicht gesehen und daher hat er (geschrieben), wie er es erreichen konnte." Dagegen berichtet er in der Apg Miterlebtes. Das ist offenbar der Sinn der fraglichen Stelle, und der mit sicut beginnende Satzteil soll diese Behauptung erweisen: Das Martyrium des Petrus und die Spanienreise des Paulus hat er nicht erzählt, weil er nicht dabei war. Mehr will m. E. der Fragmentist nicht sagen. Man hat ja auch sonst im Altertum stark betont, daß Lukas im Evangelium Gehörtes und in der Apg Miterlebtes berichte. So besonders Eusebius und Hieronymus (s. unten sub II). Man kann allerdings

[1] Rev. bibl. 1933, 174.

dagegen einwenden, daß Lukas ja auch in der Apg. nicht lauter Miterlebtes berichtet habe. Aber Eusebius und Hieronymus jedenfalls machen diese Unterscheidung nicht, sondern stellen es so dar, als ob Lukas die ganze Apg als Augenzeuge schreibe (siehe die Stellen unten)[1].

Das Fragment macht also keine (direkte) Angabe über die Abfassungszeit der Apg.

Von den jüngeren Zeugnissen hat der sog. monarchianische Prolog zu Lk keinen selbständigen Wert, da er ganz auf dem alten griechischen Prolog beruht. Wenn er sagt, Lukas sei in Bithynien gestorben, so ist das entweder eine falsche Lesart für Böotien, oder eine Erfindung seines Verfassers, da er vielleicht Böotien nicht gekannt hat (so De Bruyne).

Ein sehr kurzer Prolog zu den vier Evv ist in einer koptischen Inschrift einer Kapelle im Gebirge von Assiut, die aus dem 6. oder 7. Jahrh. stammt, erhalten[2]. Aber der Prolog selber ist viel älter. Es heißt darin: „Bezüglich des (Evangeliums), welches von Lukas, dem Arzt, stammt: er war Schüler der Apostel. Hierauf folgte er Paulus. Er lebte 84 Jahre. Er schrieb dieses Evangelium, als er sich in Achaia befand. Hierauf schrieb er die Acta. Das Evangelium nach Matthäus: Dieses ist das erste der Evangelien. Es wurde in Judäa geschrieben. Was Markus betrifft: (sein Evangelium) wurde in Italien geschrieben." Die sachliche Übereinstimmung mit dem alten griechischen Prolog ist offensichtlich.

Die gleiche Tradition gibt Hieronymus in der Praefatio seines i. J. 398 verfaßten Matthäuskommentars wieder, doch hält er nicht wie der griechische Prolog den Ort der Abfassung (Achaia) und des Todes des Lukas (Böotien) auseinander — freilich gehört Böotien zu Achaia: in Achaiae Boeotiaeque partibus[3] volumen condidit quaedam altius repetens, et ut ipse in prooemio confitetur audita magis quam visa describens[4]. Anklänge an den alten Prolog sind unver-

---

[1] Vgl. auch Irenaeus, Haer. I 23, 1: *discipulus et sectator apostolorum Lucas.*

[2] Abgedruckt bei Lagrange, Evangile selon S. Luc ([2] 1921) p. XIII.

[3] Vgl. die lateinische Version des alten Prologs: *in Achaiae partibus.*

[4] So auch Th. Zahn, Lukas (1913) S. 18; 745.

kennbar, so daß nicht unwahrscheinlich ist, daß Hieronymus ihn gekannt und benutzt hat.

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich, daß die älteste in der Kirche verbreitete Anschauung die ist, daß Lukas seine beiden Bücher erst nach dem Tode des Apostels Paulus geschrieben hat und zwar in Achaia, wo er offenbar missionarisch tätig war, und daß er in Böotien (in Achaia) im Alter von 84 Jahren gestorben ist.

Daß Lukas in Böotien gestorben (und in Theben begraben) worden ist, ist alte geschichtlich zuverlässige Überlieferung. Sie wird u. a. von Paulinus von Nola (Carm. 19, 83), Gregor von Nazianz (Or. XXXIII, 11) und die griechische Hagiographie bezeugt[1].

II.

Seit dem 4. Jahrhundert wird eine andere Anschauung vertreten, nämlich daß Lukas seine Apg am Schluß der ersten römischen Gefangenschaft verfaßt habe, und dies wird aus dem abrupten Schluß der Apg erschlossen. Der erste Schriftsteller, der sie vertritt, ist wohl Eusebius von Caesarea, und von ihm sind anscheinend die jüngeren Zeugen für diese Datierung abhängig.

Eusebius schreibt H E II, 22, daß Paulus unter dem Prokurator Festus jene Verteidigungsrede hielt, die seinen Transport nach Rom veranlaßte, und fährt fort: „Lukas, der Verfasser der Apg, schloß diese ab mit dem Bemerken, Paulus habe zwei volle Jahre in Rom frei gelebt und ungehindert das Wort Gottes verkündigt.“ Dann fügt er bei: „Nachdem er seine Sache vor Gericht verteidigt hatte, ist der Apostel wieder auf Missionsreisen gegangen, wie berichtet wird (λόγος ἔχει = es heißt, es wird gesagt), und ist ein zweites Mal in dieselbe Stadt zurückgekehrt und hat im Martyrium sein Leben beschlossen. Damals nun schrieb er in Ketten den zweiten Brief an Timotheus, in dem er sowohl auf seine frühere Verteidigungsrede als auf sein baldiges Lebensende hinwies.“ Eusebius zitiert dann 2 Tim 4, 16 f („Bei

[1] Siehe darüber Kellner, ThQS 87 (1905) 598—600; Pölzl, Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (Regensburg 1911) S. 190 ff; Lagrange, Ev. selon S. Luc p. XIX., Th. Zahn, Lukas (1913) S. 17—19.

meiner ersten Verteidigung stand mir niemand bei . . .“). Damit meint Paulus nach ihm die mit Freispruch endende Gerichtsverhandlung am Schlusse der διετία Apg 28, 30 f. „Im zweiten Brief an Timotheus berichtet nun Paulus, daß, als er ihn schrieb, nur Lukas bei ihm gewesen sei (4, 11), daß aber während seiner ersten Verteidigung auch Lukas gefehlt habe. Lukas hat demnach offenbar die Taten der Apostel mit jener Zeit abgeschlossen, nachdem er die Geschichte bis dahin, wo er mit Paulus zusammen war, erzählt hatte.“

Hier ist allerdings nicht ausdrücklich gesagt, daß Lukas die Apg am Ende der διετία geschrieben habe, sondern nur, daß er sie mit der Notiz über die διετία geschlossen habe, weil er sich jetzt von Paulus getrennt habe: das jetzt Folgende, die προτέρα ἀπολογία, hat er nicht miterlebt, darum schreibt er darüber nichts. Man kann allerdings argumentieren: Da Lukas während der zweiten römischen Gefangenschaft bei Paulus ist, hätte er über diese berichten müssen, wenn er erst nach ihr, d. h. nach Pauli Tod geschrieben hätte. Damit wird man wohl auch die Meinung des Eusebius treffen. Sie liegt zweifellos in der Konsequenz seiner Argumentation. Aber er selber geht darauf nicht ein. Ihm kommt es nur auf den Nachweis an, daß Paulus nicht am Schluß der ersten römischen Gefangenschaft den Tod erlitten hat.

Ausdrücklich setzt dagegen Hieronymus De vir. ill. c. 7 (392 verfaßt) die Abfassung der Apg in die Zeit unmittelbar nach der διετία. Er ist hier sicherlich von Eusebius abhängig. Wenn er selbst darauf gekommen wäre, hätte er kaum in der Praefatio zum Matthäuskommentar die andere Auffassung vertreten. Er schreibt: *Aliud quoque edidit volumen egregium . . ., cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est usque ad quartum Neronis annum* [*Nero 54—68*]. *Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse conpositum. Igitur* περιόδους *Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas conputemus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit?... Igitur evangelium, sicut audierat, scripsit; Acta verum apostolorum, sicut viderat ipse, conposuit.* Mit dem letzten Satz vergleiche man Eusebius H E III, 4, 7: „Die eine (Schrift des Lukas) ist das Evangelium, welches er nach seiner Versicherung (Lk 1, 1—4)

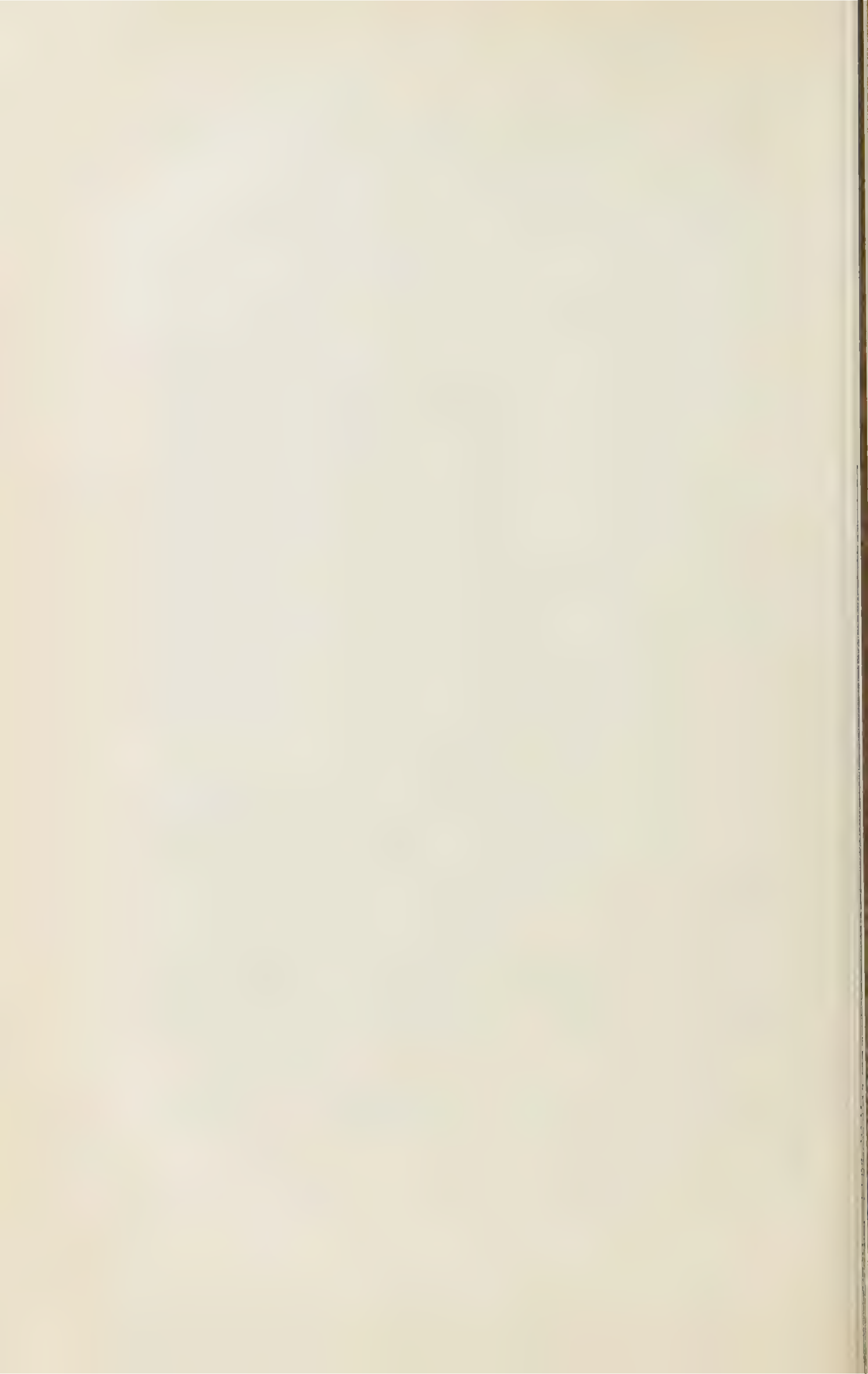
entsprechend den Überlieferungen ausgearbeitet hat, die ihm die ersten Augenzeugen und Diener des Wortes gegeben haben ... Die andere Schrift ist die Apg, in welcher er nicht mehr Gehörtes, sondern persönlich Erlebtes aufgezeichnet hat." Ferner die Worte des Hieronymus (De vir. ill. l. c.) sectator apostoli Pauli et omnis (!) peregrinationis eius comes und individuus comes apostoli mit Euseb l. c.: „Lukas lebte meist in der Gesellschaft des Paulus, verkehrte aber auch eifrig mit den übrigen Aposteln."

Ausdrücklich bezeugt Euthalius[1] seine Abhängigkeit von Eusebius. Im Prolog zu den paulinischen Briefen schreibt er: „Und dort in der (Stadt) der Römer wurde Paulus wiederum zwei Jahre gefangengehalten; das nämlich und bis zu diesem (Ereignis) berichtet Lukas in der Apg, der um jene Zeit sein Buch verfaßt hat, und da er das folgende damals gar nicht wußte, verleibte er auch das Martyrium desselben seinem Buche nicht ein. Denn Aristarch und Lukas verließen ihn und gingen fort. Die Geschichte des Paulus und sein Martyrium berichtet Eusebius im zweiten Buch seiner Kirchengeschichte." Darüber referiert nun Euthalius und wehrt sich gegen einen etwaigen Tadel. „Aber da dieser (Lukas) uns sein Martyrium nicht berichtet, hat es außer der Zeit und viel später, als das Buch (abgefaßt worden ist), stattgefunden ..."

Aus diesen drei Texten — andere sind mir nicht bekannt — wird deutlich, daß die Abfassung der Apg gleich am Schluß der διετία einfach aus dem abrupten Schluß des Buches erschlossen wird. Aber Eusebius schließt noch nicht auf sofortige Abfassung — jedenfalls sagt er nichts darüber —, ja er folgert aus Apg 28, 30 f und 2 Tim 4, 11 nur, daß Lukas den Apostel vor der Gerichtsverhandlung, die mit seiner Freisprechung endete, verlassen habe. Erst Hieronymus folgert aus der Apg, daß sie gleich nach der διετία und zwar in Rom entstanden sei. Und Euthalius hat Eusebius ebenfalls in diesem Sinne verstanden.

---

[1] Vgl. über das noch ungelöste Euthaliusproblem G. Bardy, Dict. de la Bible, Suppl. II (1934) 1215—1218. Der Text bei H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I (1902) 650 ff.



Bibliographische Notizen.

1934/35.

(Format 8⁰ ist bei Büchern weggelassen).

Bearbeitet unter Mitwirkung von Lektor DDr. P. Dionys Schötz, O.F.M., München (= D. S.).[1]

B. Literatur, die AT und NT zugleich umfaßt.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Braun, F. M., Chronique d'Écriture Sainte (Vie Spirituelle 41 [1934, 4] [46]—[62]).

De Bruyne, D., De la provenance de quelque manuscrit (Rben 46 [1934] 107—125): Einige Klosterbibliotheken in ihrem Bestand. D. S.

Diesch, C., Die Bibel in deutschen Bibliotheken (Wartburg 33 [1934] 344 bis 354).

Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e Testi 63: XIV u. 319. Città del Vaticano 1934, Bibliotheca Apostolica Vaticana): Beschreibt auch zahlreiche Biblica im Koptischen Museum und in der Bibliothek des Koptischen Patriarchates in Kairo. Darunter sind einzelne Coptica. Die Hss datieren vom 11. Jh. bis in die neueste Zeit. Gute Register erschließen den Inhalt.

Paust, A., und *Römer, A., Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie* (Jahresberichte des LZbl 11, 1934 [Lpz. 1935] 75—138).

Rigaux, B., O. F. M., *Bulletin d'Écriture Sainte* (Étud. Franc. 30 [1934] 711—728): Beschreibende und kritisch würdigende Übersicht über biblische Literatur zum A u. NT seit 1930. D. S.

Seesemann, H., Luther-Bibliographie 1932 (Luther-Jahrb. 16 [1934] 162—169): 107 systematisch geordnete Titel.

Lexikon *für Theologie und Kirche* [s. o. S. 62]. Bd. 7. *Mauretanien-Patrologie.* Mit 8 Taf., 17 Kartenskizzen und 120 Textabb. (4⁰. VIII und 1040 Sp. Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 26,—; geb. 30,— bzw. 34,—).

Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung. Hrsg. von W. Kroll. Bd. 16, 2 = Halbbd. 32. *Mystagogos — Nereae* (Sp. 1209—2554. Stuttgart 1935, Metzler. *M* 30,—; geb. 40,—).

Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearb. Hrsg. von W. Kroll und K. Mittelhaus. Reihe 2 Bd. 5. *Thapsos — Thesara* (Sp. 1281—2558. Stuttgart 1934, Metzler. *M* 30,—; geb. 40,—):

---

[1] Ungarische Titel verdanke ich Herrn Prof. Dr. J. Aistleitner in Budapest, polnische dem Koło Biblistów (= K. B.) in Krakau, mehrere andere Beiträge Herrn Prof. Dr. J. Schmid in Dillingen.

Der Bericht kann leider nur sehr verspätet und mit Lücken, die in den nächsten zwei alttestamentlichen Berichten noch nach Möglichkeit aufgefüllt werden sollen, vorgelegt werden. W.

Hiervon sind einschlägig: Theoi agnostoi (v. W. Göber) und Theophilos (Nr. 8 unter den 58 behandelten Trägern dieses Namens), dem Lk seine beiden Schriften gewidmet hat (v. Stein). κράτιστος sei dabei nicht das offizielle Rangprädikat. Zur Geschichte der Exegese sind wichtig die zwei reichhaltigen Artikel Theodoretos von Kyros und Theodoros von Mopsuestia (beide von H. Opitz). Schmid.

Roscher, W. H., †, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Lfg. 100/101. *Windgötter — Zeus* (4⁰. Sp. 513—640. Lp. 1934, Teubner).

A golden **treasury** *of the Bible*. 1. *From the Old Testament and Apocrypha*, 2. *From the New Testament*. Selected and edited by M. Rowe with the assistance of H. McLachlan and D. Tarrant (Ld. 1935, Lindsey Press).

Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie. Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag (1. Nov. 1934) gewidmet von Schülern und Freunden. Hrsg. von Th. Steinbüchel und Th. Müncker (VII u. 249 mit Bildnis. Düsseldorf 1934, Schwann. Geb. *M* 6,—): Die in historischen und systematischen Beiträgen tief schürfende Festschrift enthält drei biblische Aufsätze: Junker, Hub., Der Mensch im Alten Testament (S. 3—13), Nielen, J. M., Der Mensch in der Verkündigung des Evangeliums (S. 14—24), Schäfer, K. Th., Der Mensch in paulinischer Auffassung (S. 25—35). Zu letzterem vgl. o. S. 221. Junker zeigt, wie dem AT in seiner ausschließlich religiösen Menschheitsbetrachtung Gott im Mittelpunkt der Schau steht. Die Stellung des Menschen in der Schöpfung, als Ebenbild Gottes, sein Ringen um den Sinn des Daseins im Vergeltungs- und allmählich entwickelten Unsterblichkeitsglauben, anderseits der absolute Anspruch Gottes auf Gehorsam, das Gesetz als ganz persönlicher, den ganzen Menschen erfassender Wille Gottes, die Sünde als Widerspruch hierzu und die aufrüttelnde Kraft des lebendig erfaßten göttlichen Willens, die ohne theoretischen Ausgleich nebeneinander stehende Auffassung von dem alleinherrschenden Willen Gottes und dem Verantwortungsbewußtsein des Menschen — alles dies bildet, wie J. treffend darlegt, eine einheitliche Linie, die den Menschen nicht als aus ihm selbst zu lösendes Rätsel, sondern als Geheimnis betrachtet, das selbst auf das größere Geheimnis, aus dem es Sinn empfängt, den Schöpfergott, hinweist. — Nielen hebt hervor, daß ein Bild vom Menschen aus dem NT nur im Lichte der mit dem NT eine Einheit bildenden alttestamentlichen Offenbarung vom Menschen und über den Menschen gewonnen werden kann. Auch hier ist nur von Gott her zu verstehen, was Menschsein ist. Für Jesus steht das ganze Leben des Menschen unter der einen Verpflichtung, Gott allein zugehörig zu sein in jener Neuheit des Lebens, die eine wesenhafte Umwandlung bedeutet von der formalen Befolgung äußerer Gesetzesvorschriften bis zum inneren Erfülltsein mit dem Geiste Gottes (vgl. S. 15 f). Diese Grundlinie zeigt Jesu Leben, Wirken und Lehre. Sie bestimmt die innere Königsherrschaft Gottes, die Neuschöpfung aus dem Tode der Sünde zum ewigen Leben mit Auferstehung des Fleisches, den im Leben, darum auch in der Nächstenliebe zu verwirklichenden Glauben, kurz gesagt das christliche Menschenbild.

Hümmeler, H., *Helden und Heilige*. 2 Bde. *Januar bis Juli. Juli bis Dezember* (Buchgemeinde Bonn. Religiöse Schriftenreihe Bd. 9 und 10: VIII u. 351; 299. Bonn 1933; 1934, Buchgemeinde. Geb. *M* 5,40): Behandelt u. a. auch biblische Heilige und solche, die aus der Geschichte der Exegese bekannt sind, volkstümlich, aber nicht im Sinne der Legenden, sondern auf Grund und mit teilweiser Wertung der Quellen und darf darum auch hier empfehlend genannt werden.

Die **Kirche** *in der Zeitenwende*. Hrsg. von E. Kleineidam u. O. Kuß (464. Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. *M* 6,60; geb. 8,40): Beiträge von Bauhofer, Bernhart, Cloß, Gottschalk, Kleineidam, J. Koch, Kuß,

Lützeler, Miller, Niedermeyer, H. Peters, Ramatschi, W. Schmidt, P. Simon, Wikenhauser. U. a. über das Bild Jesu, Paulus, das AT.

Habersaat, K., Die Aufgaben und Arbeiten des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg (Bb 16 [1935] 446—450): Über die Sammlungen (vgl. o. S. 64), die Veröffentlichungen, die jährlichen Berichte. Verfasser steuert hierzu noch Literatur bei.

Jülicher, F., Das Deutsche Bibel-Archiv in Hamburg. Eine Stätte stiller Forschungsarbeit im Herzen der Welthafenstadt (Hamburger Woche Nr. 24 v. 16. 6. 1934. S. 376 f mit 10 Abb.): Wertvolles Bildmaterial zur Arbeitsweise und den Materialsammlungen des Archivs. Habersaat.

Katara, P., Das Bibelarchiv in Hamburg (Neuphilologische Mitteilungen 35, 241—249): Über dessen Arbeit und Sammlungen.

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Benz, E., *Das Buch der Bücher. Volkstümliche Einführung in das Verständnis der Hl. Schrift* (VII u. 155. St. Gallen 1934, Leobuchhandlung).

De Maria, G., *La Sacra Scrittura. Lezioni per la gioventù studiosa* (265. Messina 1934, La commerciale).

Dougherty, J. C., *Outlines of Bible study* (XI u. 212. N. Y. 1934, Bruce. $ 1,80).

Fascher, E., Testament, Altes und Neues (Paulys Real-Encyklopädie [s. BZ 22, 247] Sp. 856—966): Behandelt die gesamten Einleitungsfragen unter betont literaturgeschichtlichem Gesichtspunkt. Schmid.

Geslin, C., *Petit manuel biblique: Doctrine, histoire, diplomatique, apologétique* (272. Séez [Orne] 1934, Auctor. *Fr* 14,—).

Inge, W. R., *The Bible and how to read it. Being the introduction to every man's Bible* (London 1935, Longmans).

Innes, K. E., *The Bible as literature.* Cheap edition (235. Ld. 1934, Capes. *s* 3 *d* 6).

Nicholson, W., *The Bible student's companion or the Bible explainer* (870. Ld. 1934, Pickering. *s* 5).

Petrie, H., *Side notes on the Bible* (64. Ld. 1933, Search Publ. Co. *s* 3 *d* 6).

Plaßmann, T., *The Book called Holy* (52. Paterson [N. Y.] 1933, St. Anthony Guild Press).

Skinner, C. A., *Concerning the Bible. A brief sketch of its origin, growth and contents* (305. Ld. 1934, Low. *s* 3 *d* 6).

Speiser, M., *Der irdene Leuchter. Fragen und Antworten zur Geschichte der Bibel* (85. Stuttgart 1934, Evang. Missionsverlag. *M* 2,—).

Schlunk, Die Bibel als Buch der Völker (AelKz 68 [1935] 386—391 410—415).

Zarb, S. M., *De historia Canonis utriusque Testamenti.* Ed. 2. (XXXV u. 567. Rom 1934, „Angelicum").

Zarb, S.-M., La dottrina del Gaetano intorno al canone biblico (Rivista di Filosofia neo-scolastica, Supplemento speciale al volume 27 [1935] 103 bis 127): Über den erfolglosen Versuch Kajetans, die kanonischen Bücher in heilige und nichtheilige Bücher zu scheiden.

Chafer, R. Th., A syllabus of studies in Hermeneutics (Bs 91 [1934] 457—462).

Hahn, F., Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen (Zs. f. system. Theol. 12 [1934/35] 165—218): S. o. S. 64 (l. F. st. E.).

Binns, L. E., Varieties of Biblical interpretation (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

Guisan, R., Y a-t-il deux exégèses (RThPh 22 [1934] 207—221).

Inge, W. R., The use and misuse of the Bible (The Modern Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

3. Geschichte der Exegese. Die Bibel in Kultur, Unterricht, Liturgie, Seelsorge und im täglichen Leben.

Doucet, V., O. F. M., *Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de gratia.* Ad fidem codicum nunc primum editae cum introductione critica de magisterio et scriptis eiusdem doctoris (Bibliotheca Fransciscana scholastica medii aevi 11: CLXIII u. 299. Quaracchi 1935, Coll. S. Bonav.): Unter den Werken auch solche biblischen Inhalts (vgl. DivThom [Piac.] 38 [1935] 452 f).

Vosté, J., Cardinalis Cajetanus sacrae scripturae interpres (Angelicum 11 [1934] 445—513).

Prandoni, N., La figura del Card. Gaetano e la sua attività scientifica (Rivista [s. o. S. 375 unter Zarb] 149—162): Bibliographie und kurze Würdigung auch der exegetischen Werke Kajetans.

Kaergel, H. Ch., Dichter und Bibel (Neues Sächs. Kirchenbl. 41 [1934] 679—684).

Eis, G., *Beiträge zur mittelalterlichen Legende und Mystik* (Germanische Studien 161: 398. B. 1935, Ebering. *M* 16,—): Behandelt u. a. Lutwins ,,Adam und Eva", die mittelalterliche Adamslegende, die Magdalenalegende (vgl. Literar. Zentralbl. 86 [1935] 309).

Noble, R., *Shakespeare's biblical knowledge* (Ld. 1935, Soc. for Promoting Christian Knowl.): Sh. hat sich seine Bibelkenntnis durch selbständiges, fleißiges Lesen erworben. In der Liste der biblischen Bücher, die deuterokanonischen eingeschlossen, aus denen sich Zitate und Anspielungen finden, fehlen nur zehn. Lieblingsbücher sind Genesis, Job, Sprichwörter, Isaias, Ecclesiasticus. Im Neuen Testament bevorzugt er das Matthäus-Evangelium und unter den Briefen den an die Römer (nach Times Lit. Suppl. 1935, 475). D. S.

Hesse, E., *John Miltons mystisch-theistisches Weltbild.* Mit einem Anh.: *Miltons Gedanken über Jugenderziehung* (64. Lp. 1934): Dissertation. Bespricht auch die jüdischen und biblischen Grundlagen.

Kühler, O., *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Hl. Schrift in Hegels Philosophie.* Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels und der Hegelianer zur Theologie, insb. zur Heiligen Schrift (4⁰. XII u. 110. Lpz. 1934, Hirzel. *M* 4,—).

Klawek, A. u. B. Gladysz, S. p. Ks. Hozakowski (In piam Memoriam Ladislai Hozakowski) (Collect. Theol. 15 [1934] 265—270): Starb 6. 4. 1934. War 40 Jahre Professor S. Scripturae (nach Eph. Lov. 1935, 436). D. S.

Lienart, Card., **Chaine, J., Venart, L., Bardy, G., Magnin, E.,** et **Guitton, J.,** *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (Collection Cahiers de la Nouvelle Journée Nr. 28: 232. P. 1935, Bloud. *Fr* 24,—).

Hugueny, E., O. P., *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (Revue Thomiste 40 [N. S. 18] [1935] 653—658): Zum Vorhergehenden.

Bonsirven, J., Le Jubilé du R. P. Lagrange (RchScr 25 [1935] 344—357).

Boccolini, I., O. S. B., *Die Karolinische Bibel in San Paolo fuori le mura* (L'Illustratione Vaticana, Deutsche Auslieferung, Dez. 1935): Kunst- und religionsgeschichtliche Würdigung.

Schmidt, Ph., Die Bibelillustration als Laienexegese (Festschrift G. Binz [320 mit Taf. Basel 1935, Schwabe. *M* 8,—] 228—239 mit Abb.).

Wood, H. G., The Bible in national life (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

Eberhard, O., Was lehrt uns Luthers Bibelverdolmetschung für unsern biblischen Unterricht bei den Kleinen und bei den Großen? (Deutsches Pfarrerbl. 38 [1934] 599—602).

Müller, P., Die Bedeutung der Bibel für die deutsche Schule (Wartburg 33 [1934] 340—344).

Rensing, G., *Lebensvoller biblischer Unterricht für das dritte und vierte*

Schuljahr. Hilfsbuch zur Kleinen Katholischen Schulbibel. Im Anschluß an den im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz aufgestellten Normallehrplan für den kathol. Religionsunterricht in der Grundschule unter Mitwirkung von J. Lohmüller hrsg. (206. Düsseldorf 1935, Schwann. *M* 3,80).

Schaefer, Lina, *Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan* (325. Einsiedeln [1934], Benziger. Brosch. *M* 4,50; geb. 6,—): Baut auf dem Fuldaer Grundschulplan auf und versucht, die ganze religiöse Erziehung des Kindes systematisch an Hand der Liturgie zu gestalten. Nicht bloß der Katechismus, sondern auch die biblische Geschichte ist in den Gang des Kirchenjahres eingearbeitet und so hat das Buch auch einen stark biblischen Einschlag. Die im zweiten Teil aufgestellten Lehrpläne stellen eine Art Konkordanz von Liturgie, Bibel und Katechismus dar und können, wie auch der übrige Inhalt, mit großem Nutzen auch bei der praktischen Auswertung der Heiligen Schrift und in der Bibelbewegung verwertet werden.

Volksliturgischer **Wochenkalender** 1936 (Klosterneuburg bei Wien, Volksliturgisches Apostolat. *M* 1,50): Auch dieser Jahrgang enthält Fingerzeige zur Auswertung biblisch-liturgischer Lesungen und empfiehlt den nächsten.

Aus der Arbeit der Württembergischen Bibelanstalt 1934 (AelKz 67 [1934] 1243 f): Der Bibelversand betrug: 364 482 Vollbibeln, 323 346 Neue Testamente, 156 555 Bibelteile. Von der Verlagsarbeit ist zu erwähnen die Ausgabe einer Jugend- und Familienbibel u. die einer Konkordanzbibel, einer Vollbibel mit einer 300 S. starken Wortkonkordanz. D. S.

Fuehrer, R., Bibellese 1935 (Junge Kirche 3 [1935] 33—37): Gute Anleitung zur praktischen Bibellesung. D. S.

Karrer, O., *Lies die Bibel* (80. München, ,,Ars Sacra'' [Jos. Müller]. *M* 1,-)

Kath. Bibelbewegung (Stuttgart, Kronenstr. 46): Ein Sonderheft (1935) enthält: Keine Familie ohne Hl. Schrift (S. 1—4) [Mahnworte aus früheren Päpstlichen Kundgebungen und Wünsche deutscher Bischöfe]. — Bischöfliche Empfehlungen der kathol. Bibelbewegung (S. 5—9) [von 20 deutschen Bischöfen bzw. Ordinariaten). — Katholisches Bibelschrifttum (S. 10—13) [alle modernen deutschen kathol. Bibelübersetzungen. Biblische Hilfsmittel in Auswahl für Laien und Seelsorger]. — Satzung des Vereins ,,Katholische Bibelbewegung'' (S. 14—16). — *Kath. Bibelbewegung* (2. Jhrg. 1935): *Nr. 1 enthält:* Weitere Oberhirtliche Empfehlungen (S. 1—3) [z. T. oben im Sonderheft wiederholt]. — Unsere Generalversammlung (S. 3 f) [2. Jan. 1935. Mitgliederzahl am 31. 12. 34 3248]. — Aus der Bewegung (S. 5 f). — Stier, Wir haben das Leben gesehen . . . (Schluß) (S. 6—8) [S. o. S. 68]. — Holzner, J., Ein Weg zu Paulus (S. 8—12). [Abriß eines Lebensbildes]. — Breucha, H., Bericht über eine Bibellesung (S. 12—16) über das Christusbild des hl. Johannes; Forts. folgt]. — Manuwald, M., S. J., Aus einem Christuskreis. Neudeutscher Jugend dargeboten (S. 16—18) [Zu Luk 8, 22—25 +]. — Peters, W., Am Vorabend von Allerheiligen 1934. Ein Nachwort (S. 18 bis 22) [wünscht Verlegung des Reformationsfestes auf 1. 11. und Verständnis für die Bibelpraxis der kathol. Kirche]. — Verschiedenes (S. 22 f). — Drei Bitten an unsere Leser (S. 23). — Bücherbesprechung (S. 24—26) [ausgewählte biblische Literatur]. — *Dass. Nr. 2 (1935) enthält:* Oberhirtliche Empfehlungen (S. 1 f). — Els, Was ist uns die Bibel (S. 3 f). — Rost, H., Bibel und deutsche Kultur (S. 4—6) [bes. Hinweis auf das Deutsche Bibelarchiv]. — Aus der Bewegung (S. 6 —8). — Bibeltagungen (S. 8—11) [Fürstenried, Kempten, Sitzung des Wissenschaftlichen Beirates in Würzburg 16. 6. 1935. Letzterer erörtert u. a. eine erweiterte und vertiefte biblische Ausbildung der Theologiestudierenden und die Vereinheitlichung des deutschen Bibeltextes, die für Kirche und Schule wünschenswert wäre, aber noch verfrüht erscheint]. — Stonner, A., Plauderei über mein Bibellesungbuch (S. 11—15) [zur 2. Aufl. des unten genannten Buches]. — Karrer, O., Wie führen wir das Volk in die Bibel ein? (S. 15

bis 19). — Haugg, D., Der Verlauf der Bibelstunde (S. 20—23). — Biblische Hilfsmittel (S. 23 f) [u. a. Ankündigung eines Praktischen Bibelhandbuches für Ende Dez. zu *M* 15,—]. — Bärtle, J., Kennst du das Land der Bibel? (S. 24—29) [Text zu der u. S. 385 angezeigten Bildserie]. — Aus der Praxis für die Praxis (S. 30—32). — Bücherbesprechungen (S. 32—41). — Des weiteren gibt die Bibelbewegung **Bibelbriefe** heraus (25 Stück *M* 0,75 usw.): Nr. 1. Der Katholik und die Bibel u. a. (4 S., von J. B.). — 2. Warum Bibellesung und Bibelverbreitung? (4 S., von St.). — 3. Kennst du das Land der Bibel? (6 S.) [s. o.]. — 4. Der Verlauf der Bibelstunde (4 Seiten, von D. Haugg). — 5. Der Trost der Hl. Schrift in der Krankenstube (4 S.). — 6. Die Hl. Schrift und der Theologiestudent. Unsere Bibelwerkwoche (6 S., von O. Moser). — 7. Im Lande der Propheten (8 S., von G. Els; Vortragstext zu einer zweiten Bildserie, s. u. S. 385). — 8. Die Hl. Schrift und die Ordensfrau (4 S., von Adelgundis Jaegerschmid). — 9. Die Heilige Schrift und der christl. Bauer (4 S., von J. Bärtle). —10. Die Hl. Schrift und der christl. Soldat (4 S., von Hgg.). Brief 1—10 in Mappe *M* 0,30. — In der von der kathol. Bibelbewegung herausgegebenen Sammlung **Bibel und Volk** (Verlag Butzon u. Bercker, Kevelaer) sind bisher erschienen: Bopp, L., Die Bibel im Dienste der Seelsorge (36 S.; *M* 0,60); Schenk, J., Die Umwelt Jesu (61 S.; *M* 0,80); Staffelbach, Einführung in die Paulusbriefe (64 S.; *M* 0,80); Krebs, E., Die Bibel als Grundlage christlicher Frömmigkeit (40 S.; *M* 0,80).

Seelsorgliche Bibelarbeit. Vorträge auf drei Bibeltagungen in München und Freising (Schriftenreihe des Klerusblattes hrsg. von L. Bruggaier u. J. Gmelch H. 5: 244. Eichstätt 1935, Klerusblatt. Kart. *M* 2,50): Die im Klerusblatt 1935 veröffentlichten Vorträge der Bibeltagungen vom 18./19. und 27./29. Januar zu M.-Fürstenried und 18./19. Febr. 1935 zu Freising sind hier in Buchform vereinigt mit Voranstellung eines Vorwortes von J. Neuhäusler (S. 5) und des Aufrufes Kard. Faulhabers zur Begründung des Bibelapostolates vom 27. Dez. 1934 (S. 7—9). Die Vorträge, die der seelsorglichen Bibelarbeit vielseitige und zuverlässige Handreichung bieten, sind systematisch geordnet. Die Grundlage behandelt *Kard. Faulhaber, Was wir von einer deutschen Bibelübersetzung fordern* (S. 10 bis 27): 1. Im Anschluß an die Forderung des Imprimatur über die Stellung der Kirche zur Bibel im Laufe der Jahrhunderte. 2. Eine kathol. deutsche Bibelübersetzung muß im wesentlichen auf die Vulgata zurückgehen. Hier über Vulgata, LXX, masoretischen Text, der nicht überschätzt werden darf; anderseits darf die Vulgata zugunsten einer besseren Lesart der beiden anderen Zeugen verlassen werden. 3. Sie muß die Gedanken des Urtextes möglichst genau wiedergeben (philologisch richtig, theologisch sinngetreu gegebenenfalls mit euphemistischer Wiedergabe, Verdeutschung der Hebraismen und Gräzismen, Notwendigkeit des dogmatischen Charakters). 4. Sie soll auch die sprachliche Eigenart und stilistische Schönheit, sowie den Rhythmus des Urtextes einigermaßen wiedergeben, 5. mit Erklärungen versehen sein und auf die aszetischen Lebenswerte hinweisen. S. 26: „Für den täglichen Umgang wird sich das AT von P. Henne ebenso durchsetzen, wie sich das NT von P. Rösch längst durchgesetzt hat.“ Zusammenarbeiten sollten Professor, Sprachkünstler, Seelsorger. — An Hand von 2 Tim 3, 16 f. will die Liebe zur Bibel beim Priester wecken die Predigt von *Lang, H.*, O. S. B., *Was bedeutet die Schrift dem Priester* (S. 28—35). — Einzelnes aus dem AT und NT für die seelsorgliche Bibelarbeit bieten dar: *Dürr, L., Das AT in der Fasten- und Osterzeit* (S. 36—55); *Haugg, D., Die Evangelien in der Fasten- und Osterzeit* (S. 56—83); *Freundorfer, J., Synoptisches Lesen über die Persönlichkeit Christi* (S. 84—105) [nach den 4 Evv; zunächst über äußeren Aufriß und innere menschlich-geschichtliche Pragmatik des Lebens Jesu, sodann über die lebendige Gestaltung der geistigen Persönlichkeit Jesu mit besonderer Berücksichtigung der Fasten- und Osterzeit, endlich

ein kurzes Wort zum Ewigkeitswert über dem geschichtlichen Sinn]; *Stonner, A., Die Apostelgeschichte in Bibelstunden* (S. 106—125); *Kronseder*, S. J., *Paulus* (S. 126—139) [Einführung in die Welt des hl. Paulus nach den drei Akten seines Lebens: das Alte, die Umkehr, das Neue]; *Sickenberger, J., Fasten- und Ostergedanken aus der Apokalypse* (S. 140 bis 158). — Der Anleitung zur seelsorglichen Bibelarbeit dienen: *Stonner, A., Praktische Winke für die Veranstaltung von Bibelstunden* (S. 159—183); *ders., Wert der Bibellesung für unseren heiligen Glauben.* Bibelstunde mit Knabenseminaristen (S. 184—202); *Habersbrunner, D.,* O. M. Cap., *Bibel und Predigt* (S. 203—212); *Schrallhamer, Die Bibel in der Liturgie der Fastenzeit* (S. 213—229) [praktische Anweisungen zur entsprechenden Verwertung der Bibel]. — Den Abschluß bildet *Kard. Faulhaber, Mein Erlöser lebt,* Osterpredigt (S. 230—241) [über Job 14, 7—15; 19, 23—27].

Bopp, L., *Die Bibel im Dienste der Seelsorge* (Bibel u. Volk [hrsg. von der Kathol. Bibelbewegung, Stuttgart] H. 1: 38. Kevelaer 1935, Butzon und Bercker. Kart. *M* —,60): Bringt zunächst grundsätzliche Gedanken über Wertschätzung der Bibel in der Liturgie, über Verhältnis von Schrift und Eucharistie, über Zusammenhang des AT mit dem NT, über die seelsorgliche Verwendung in der Vorzeit. Praktische Folgerungen zeigen, wie die Bibel in den einzelnen seelsorgerlichen Zweigen richtig zu verwenden ist. Den Abschluß bildet die Besprechung der persönlichen, wissenschaftlich-literarischen und organisatorischen Voraussetzungen für die richtige Bibelpflege, zu der das Heft ein kurzgefaßter gediegener Wegweiser ist, dem weiteste Verbreitung zu wünschen ist.

Stonner, A., *Bibellesung mit der katholischen Jugend.* 2. Aufl. S. o. S. 69. Erscheint zu bedeutend ermäßigtem Preis mit unverändertem Text. Beigefügt ist ein Nachtrag zum Literaturverzeichnis. Es ist erfreulich, daß das wertvolle Buch (s. BZ 21, 50) die ihm gebührende Beachtung gefunden hat.

Ten Have, P., *Onze Bijbelbesprekingen* (120. Wageningen 1934, Veenman. *Fl* 1,45).

4. Inspiration. Bibelkritik. Kirche und Bibel.

Bea, A., S. J., *De Sripturae S. inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae* quas in usum scholarum accomodavit. Ed. 2. (VIII u. 150. Rom 1935, Pont. Istit. Bibl. *L* 14,—).

Porporato, F. S., S. J., *Ispirazione profetica e ispirazione scritturistica* (Pal. del Clero 13 [1934, 1] 129—134 421—430): Anfang s. o. S. 69. Behandelt Verbum Dei als effetto proprio, inerranza als immediata conseguenza beider Inspirationen.

Perrella, G. M., In margine alla questione dell' apostolato come criterio d'ispirazione (Div. Thom. Plac. 37 [1934] 510—516): Hält gegen Zarb fest, daß das Bewußtsein von der Inspiration nicht zum Wesen der Inspiration gehöre. Wohl aber könnte der Hagiograph sich ihrer durch besondere göttliche Offenbarung bewußt werden. Nicht das Apostolat des Verfassers, sondern eine durch die Apostel vermittelte göttliche Offenbarung verbürgt den Glauben an die Inspiration.

Barton, J. M., The trend of Biblical criticism (Clergy Review 9 [1935] 177—190): Rückläufig.

Boys-Smith, J. S., Myth and miracle in the Bible (The Mod. Churchmann 24 [1934] Nr. 5—7).

Burkitt, F. C., The religious value of Biblical criticism (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

Eckstein, R., Religiöser Enthusiasmus oder biblicher Realismus? (Wort u. Tat 11 [1935] 125—132).

Procksch, O., Wortoffenbarung (Luthertum 46 [1935] 65—76): Jede

Offenbarung ist Wortoffenbarung. Auch die Uroffenbarung. ,,Die Selbstbezeugung Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt'' (Althaus) ist nicht Offenbarung. D. S.

Besson, M., *Katholische Kirche und Bibel.* Mit 17 Taf. Berechtigte Übertragung von O. Bauhofer (123. Einsiedeln [1934], Benziger. Brosch. *M* 3,—; geb. 4,50): Übertragung einer volkstümlichen Ausgabe, die 1931 in Paris bei de Gigord erschien, nachdem eine große Prachtausgabe (Genf 1927) mit 142 Tafeln in drei Jahren vergriffen war. Das Buch zeigt in der Hauptsache die wahre Stellungnahme der Kirche zur Bibel und deren Verbreitung im Mittelalter. Weitesten Kreisen zu empfehlen, wird es gerade durch seine trefflichen Tafeln aus ungedruckten und gedruckten mittelalterlichen Bibeln auch dem Fachmann wertvoll. Nach der Darlegung über die grundsätzliche Stellung der Kirche zur Hl. Schrift werden behandelt die Bibelkenntnis beim Volk im Mittelalter (die Bibel in Kunst, Schulen, im Leben des Volkes, scheinbare Widersprüche in der Haltung der Kirche), mittelalterliche Bibelverbote, die Bibel als Buch der Bücher (u. a. ihre Vervielfältigung und Erklärung, die ,,angeketteten'' Bibeln, die Vulgata und die biblischen Studien), die Bibel in der (italienischen, französischen, deutschen) Volkssprache.

Staehelin, J., Bibel und Glaubenslehre (Forts.) (Bibel u. Liturgie 1935 Aug.).

Perrella, G. M., I principi recentemente richiamati della Pont. Comm. Biblica (Div Thom Plac. 37 [1934] 393—400): Teilt zuerst das auch BZ 21, 417 f abgedruckte Dekret über F. Schmidtke (s. BZ 21, 384) mit und fügt daran grundsätzliche Bemerkungen. Unter ,,Addenda'' folgt S. 399 f die Mitteilung des Dekretes vom 30. April 1934: Proposito ab Excmo Episcopo Buscoducensi, nomine etiam ceterorum Excmorum Episcoporum provinciae ecclesiasticae neerlandicae, sequenti dubio: Utrum permitti possit in ecclesiis populo praelegi pericopas liturgicas Epistolarum et Evangeliorum secundum versionem non ex ,,veteri vulgata latina editione'', sed ex textibus primigeniis sive graecis sive hebraicis? Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit: Negative; sed versio Sacrae Scripturae Christifidelibus publice praelegatur quae sit confecta ex textu ab Ecclesia pro sacra liturgia approbato. Anschließend gibt P. eine kurze Erläuterung.

De Ambroggi, P., Insegnamenti di una recente condamna della commissione Biblica (Scuola Catt. 62 [1934] 193—199).

Kleinhans, A., O. F. M., *De usu versionum Sacrae Scripturae in ecclesiis* (Antonianum 9 [1934] 441—450).

b) Sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Sprachliches.

Ernout, A., et **Meillet, A.**, *Dictionnaire etymologique de la langue latine* (XX u. 1108. Paris 1932, Klincksieck).

Lachmann, J., Griechisch in der Heiligen Schrift (Katholiken-Korrespondenz 29 [1935] 81—87): Nachweis an Eigennamen und einzelnen Ausdrücken, wie semitische Formen gräzisiert worden sind. D. S.

Marouzeau, J., *Lexique de la terminologie linguistique* (205. P. 1933, Geuthner. *Fr* 40,—).

Ullmann, B. L., How old is the Greek alphabet? (Am. J. of Arch. 38 [1934] 359—381): Seit dem 11. oder 12. Jahrhundert bekannt, wenn auch erst vom 8. Jahrhundert ab stärker im Gebrauch. D. S.

2. Urtext und Übersetzungen (vgl. A a 4: Kirche u. Bibel).

Pataky, A., A Chester Beatty-féle papiruszok [*Die Chester Beatty-Papyri*] (Theologia 1 [Budapest 1934] 294—302; 2 [1935] 1—4).

Euringer, S., *Die aethiopische Anaphora des Heiligen Basilius.* Nach vier Hss hrsg., übers. und mit Bemerkungen vers. (Orientalia christiana 36, 3 : 91. Rom 1934, Pont. Inst. orient. studiorum. *L* 26,—).

Lyonnet, S., Aux origines de l'église arménienne. La traduction de la Bible et le témoignage des historiens arméniens (RchScr 25 [1935] 170—187): Die armenische Bibel ist aus einer griechischen Vorlage übersetzt. D. S.

R. de Vaux, O. P., [*Besprechung*] (Bull. Thomiste 11 [1934] 165—169): Zu Glunz (s. BZ 22, 48).

Souter, A., Henry Julian White and the Vulgate (JthSt 36 [1935] 11—13): Kurze Würdigung des am 16. Juli 1934 gestorbenen Gelehrten. D. S.

Herrigel, H., Zur Geschichte der Bibel (Das Deutsche Wort 11 [1935] Nr. 25, 1—6): Gibt im Anschluß an die Bibelausstellung in Frankfurt a. M. eine Übersicht über die deutsche Bibel vor allem mit grundsätzlichen Erörterungen zu einer Revision des Textes. D. S.

Schlosser, Die Piscator-Bibel (RefKz 85 [1935] 53 f): Kurze Würdigung im Hinblick auf die andersgeartete Lutherische Übersetzung. D. S.

Fruhstorfer, K., Eine verbotene Bibel (ThprQ 87 [1934] 570—574): Zur Übersetzung von Leander van Ess.

Kautzsch, M., Eine neue Bibel und ihre Bilder (Wort und Tat 11 [1935] 185—187): Ziemlich scharfe Ablehnung der Illustrationen in der Jugend- und Familienbibel der Württ. Bibelgesellschaft. Die Bilder sind von R. Schäfer. D. S.

Knolle, Th., Bücherschau zum Bibel-Jubiläum (Luther 16 [1934] 88—122): Es wird die Literatur dargeboten, die sich von 1815 bis 1934 mit der Lutherübersetzung beschäftigt, und in ihren wesentlichen Erkenntnissen erläutert. D. S.

Die **Lutherbibel.** Festschrift zum 400jähr. Jubiläum der Lutherbibel mit Vorwort von E. Zweynert (115. Stuttgart 1934, Steinkopf. *M* 2,80): Risch, A., Wie die Lutherbibel ward. — Vöhringer, L., Das einzigartige Ansehen und der unersetzliche Wert der deutschen Lutherbibel. — Bebermeyer, G., Die Schlußgestalt der Lutherbibel. — Hickmann, H., Das Buch des deutschen Volkes. — Diehl, E., Herstellung und Verbreitung der Lutherbibel im Wandel der Jahrhunderte.

Althaus, P., Der Geist der Lutherbibel (Lutherjahrbuch 16 [1934] 1—26).

Bach, H., *Laut- und Formenlehre der Sprache Luthers* (116. Kopenhagen 1934, Levin. *Kr* 4,—).

Becher, Die Bedeutung der Luther-Bibel für unsere deutsche Muttersprache (Neues Sächs. Kirchenbl. 41 [1934] 831—836).

Beyer, H. W., Luthers Bibelübersetzung (Deutsche evang. Erziehung 45 [1934] 409—417).

Brandt, Martha, 400 Jahre deutsche Lutherbibel (Neulandbl. 19 [1934] 239—242).

Buchwald, G., *400 Jahre deutsche Lutherbibel.* Mit Abb. (32. Stuttgart 1934, Steinkopf. *M* 0,20).

Doehring, B., Wozu hat Luther die Bibel ins Deutsche übersetzt (Luthering 16 [1934] 321—327): „An einem Beispiel Matth. 22, 15—22 zumeist mit Luthers eigenen Worten für die Gegenwart erläutert" (LZbl 86 [1935] 104).

Eberhard, O., Gegenwärtige Gestaltungen der Lutherbibel und neuere Bibelübersetzungen (Kindergottesdienst 44 [1934] 337—354). — *Ders., Die Lutherbibel heute* (Deutsche evang. Erziehung 45 [1934] 418—428). — *Ders., Luthers Biblia, das ist gantze Heilige Schrift Deudsch 1534—1934* (Mecklenburg. Schulztg. 65 [1934] 622—625).

Eger, H., Luther und seine Bibel (Wartburg 33 [1934] 329—333).

Frör, K., Vierhundert Jahre deutsche Bibel (Zeitwende 10 [1934] 133 bis 144).

Fruhstorfer, K., Vierhundert Jahre Lutherbibel (ThprQ 87 [1934]

706—712): Hebt unter Anerkennung der sprachlichen Leistung Punkte gegen Überschätzung des Übersetzers und der Übersetzung hervor. — Der Aufsatz ist als S. 3—8 mit dem über „Die griechische Bibelübersetzung der Siebzig" [s. u. S. 399] auch in einem Sonderdruck erschienen (16. Linz [1935], Preßverein).

Gaede, H. H., Vierhundert Jahre deutsche Lutherbibel (Bbl. f. d. Dt Buchh. 101 [1934] 950—952): Gedenken des Buchhandels zum 31. 10. 1934 (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 150).

Giering, K., Luthers deutsche Bibel und ihre volkserzieherische Bedeutung. Zu ihrem 400jährigen Wirken (Berliner Lehrerztg. 15 [1934] 641 f).

Güldenberg, O., Luthers Deutsche Bibel. Zum 31. Okt. 1934 (Volksschule 30 [1934] 455—466).

Heincke, P., Der Lutherbibel volkschaffende Macht (Der ostpreußische Erzieher 1934, 718—720).

Kliche, W., Die Bibelausstellung im Wittenberger Lutherhaus (Kirchenbl. f. d. ev.-luth. Gemeinden in Preußen 89 [1934] 690—693).

Kliche, W., Von Luthers Bibelübersetzung (Frauenhilfe 34 [1934] 250 bis 254).

Knolle, Th., Luthers deutsche Bibel als Gotteswort (Luther 17 [1935] 24—30).

Kosog, O., Die Bedeutung der Luther'schen Bibelübersetzung für die deutsche Sprache (Schlesische Schulztg. 63 [1934] 717—721).

Luther, J., Luthers Bibel und die Buchdruckerkunst (Wartburg 33 [1934] 333—340).

Die 400-Jahrfeier der deutschen Lutherbibel und die Gegenwart (Deutsch. Bote in Norwegen 20 [1934] 76 f).

Luther, M., *Ausgewählte Werke.* Hrsg. von H. H. Borcherdt. 2., veränd. Aufl., besorgt von G. Merz. Bd. 6 (568. München 1934, Kaiser. Geb. *M* 6,—): Enthält Bibelübersetzung, Schriftauslegung Predigt hrsg. von W. Heinsius.

Worte D. Martin Luthers die Bibel betreffend (Lutherring 16 [1934] 21—23 328—335 350—352 360 f).

Martell, P., Zur Geschichte der deutschen Lutherbibel (Evangelist 85 [1934] 678—681).

Münchhausen, B.v., Luthers Sprache (Luther 17 [1935] 30—34).

Otto, R., Wahrheiten und Gedanken zum 400jährigen Jubiläum der Lutherbibel 1534—1934 (Pastoralbll. 76 [1933/34] 695—699).

Reim, G., Zum 400jährigen Jubiläum der Lutherbibel (Schlesische Schulzeitung 63 [1934] 715—717).

Risch, A., Wie die Lutherbibel ward (Führer-Hilfe 9 [1934] 173—179).

Risch, A., Die Lutherbibel von 1534 (Luthertum 2 [1935] 175—179): Nachtrag zu dem o. S. 73 verzeichneten Aufsatz.

Risch, A., Zum Bibel-Jubiläum (AelKz 67 [1934] 36—38 842—844 866 f 890—894).

Schellhas, W., Luthers deutsche Bibelübersetzung und ihre Vorgänger Mit 3 Abb. (Christenkreuz und Hakenkreuz 2 [1934] 11—14).

Schmidt, F., Luthers Bibelübersetzung und die deutsche Schriftsprache (Deutsche Rundsch. 61 [1935] 109—115).

Schmidt, Käte, Luthers Bibelübersetzung — ein Dienst am deutschen Volk (Neulandbl. 19 [1934] 242—244).

Schneider, A., Aus der Geisteswerkstatt Luthers, des „Bibelverdeutschers" (RefKz 85 [1935] 10—12 18—20): Die selbständige Übersetzerarbeit Luthers wird an Ps. 23 erläutert. D. S.

Schöttler, 400 Jahre Lutherbibel. Mit 7 Abb. (Türmer 37 [1934/35] 98—104). — *Dass.* (Deutsch. Pfarrerbl. 38 [1934] 569 f).

Stange, C., Gedanken Luthers über die Bibel (AelKz 67 [1934] 1226—1235).

Steeger, R. W., Das deutsche Volksbuch. 400 Jahre Lutherbibel (Horpena der Kampf 11 [1934] 249—254).

Thulin, O., Martin Luthers deutsche Bibel (Deutsch. Pfarrerbl. 38 [1934] 532 f).

Thulin, O., *Die deutsche Bibel im deutschen Volk.* Unter Mitarbeit von G. Klinge (48 S., XVI S. Abb. Halle 1934, Deutsch. Bibeltag. *M* 0,30).

Völker, K., Vierhundert Jahre Lutherbibel (Neue Evang. Kz [Bielsko] 50 [1934] 88—92 106—108).

Willkomm, M., Unsere Lutherbibel (Evang.-luth. Freikirche 59 [1934] 170—173).

Zimmermann, E., Die Verbreitung der Lutherbibel zur Reformationszeit (Luther 16 [1934] 81—87): Rund 430 Gesamt- oder Teilausgaben der Lutherbibel in dem kurzen Zeitraum von 1522—1546. D. S.

Zweynert, E., Zum Jubiläum der Lutherbibel (Sächs. Kirchenbl. 84 [1934] 777—784).

Price, J. M., *The ancestry of our English Bible. An account of manuscripts, texts and versions of the Bible* (XXIV u. 350. N. Y. 1934, Harper).

The Holy Bible The Revised Version without the marginal notes of the revisers indicating the paragraphs of the revisers and divided into verses (Oxford 1935, University Press).

Klostermann, E., Die Handbibel des Zaren Alexander I. (StKr N. F. 1 [1934/35] 325—327): Es handelt sich um eine vierbändige französische Bibel Paris 1776 im Nachlaß der Großfürstin Maria Pawlowna in Weimar. D. S.

Bonde, H., Die Gudbrand-Bibel (Zentralblatt f. Bibliothekswesen 52 [1935] 241—247): Entstehung, Art der Übersetzung, Ausstattung dieser isländischen Bibel. D. S.

Broomhall, M., *The Bible in China* (XVI u. 190. Ld. 1934, Religious Tract. Soc.).

3. Textkritik.

Baumstark, A., Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte (ZdmG N. F. 14 [1935] 89—118): Auf dem Gebiet der atl Textgeschichte bedürfe die targumische Überlieferung im weitesten Sinn, auf dem der ntl das Problem des Tatianischen sog. ,,Diatessarons" der Arbeit des Orientalisten. B. legt eine Fülle von Einzelproblemen für diese beiden Arbeitsgebiete vor, die u. a. die Peschitta, die LXX als griechisches Targum, die Vetus Latina, die Vulgata für das AT, das weitschichtige verschiedensprachige Material für die Diatessaronforschung, seine Bedeutung für den altlateinischen Evangelientext und seine richtige Verwertung im textkritischen Apparat berühren. Auf dem Wege über die Diatessaronforschung lasse sich auch das Problem der atl Zitate in den synoptischen Evv dahin lösen, daß diese Zitate auf ein Targum zurückgehen.

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie.

Vincent, A., Chronique d'histoire des religions (RvScr 15 [1935] 245 bis 273).

Barrois, A. G., O. P., *Bulletin de théologie biblique* (RSphth 24 [1935] 155—166).

Bertram, G., Volk und Völker in der Heiligen Schrift. Ein historisches und theologisches Problem (Kirche im Angriff 11 [1935] 19—30) ,,In der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte gehen drei Entwicklungslinien nebeneinander her: Erstens die Auflösung des Begriffes ,,Volkstum" durch die religiöse Umprägung bzw. Neuprägung der Begriffe ,,(heiliges) Volk" und

„Heiden"; zweitens das Eindringen eines Menschheitsideals unter dem Einfluß der anthropozentrischen Denkweise des hellenistischen Judentums und drittens die Anerkennung Gottes als des Herrn der Geschichte und Königs der Völker, die Träger seines Zornes und Empfänger seiner Gnade sind. Dies letzte allein entspricht der biblischen Offenbarung, wie sie gleichermaßen im Alten und Neuen Testament bezeugt ist." D. S.

Brown, J. H., *Eternity: Is it a biblical idea?* (Ld. 1934, Clarke).

Zeitlin, S., *L'origine de l'institution du baptême pour les prosélytes* (REj 98 [1934] 50—57): Verteidigt seine These, daß die Proselyten-Taufe erst nach 65 n. Chr. bekannt wurde. D. S.

Kurfeß, A., *Vergils 4. Ekloge und Horazens 16. Epode* (Philol. Wochenschrift 55 [1935] 331—336): Erstere Winter 42/41 v. Chr. verfaßt (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 308).

Jensen, P., *Mohammed* (Festschrift v. Oppenheim [s. u. S. 390] 45—51): Gesondert *M* 1,60; Subskr. 1,20. Findet Episoden von Noe bis Rehabeam im Leben und der Umwelt Mohammeds wieder. Der Islam möglicherweise ein arabisiertes, vom Christentum beeinflußtes Judentum mit M. als Messias.

Heller, B., *La legende biblique dans l'Islam* (REj 98 [1934] 1—18): Kritische und systematische Übersicht über die Literatur zum Problem. D. S.

2. *Geschichte* (vgl. Nr. 3).

Baron, S., *The Jews and the Syrian massacres of 1860* (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 3—31): Untersucht mit zum Teil neuem diplomatischen Aktenmaterial die Frage, ob an dem Blutbad unter den Christen von Damaskus auch Juden irgendwie beteiligt waren. Schmid.

Kruszyński, J., Sprawy Katolickie w Ziemi świętej [*Katholische Angelegenheiten des Heiligen Landes*] (Przegląd Katolicki 72 [1934] 416—418): Die Rechte und Privilegien der kathol. Institutionen in Palästina vor und nach dem Kriege; von den Garantien, die den Katholiken zugestanden wurden. K. B.

Pollak, A., *Zionismus.* Eine historische Darstellung in vier Vorträgen nebst einer Chronik (Schriftenweihe der Jüd. Rundschau N. F. 1: 39. B. 1934, Jüd. Rdsch. *M* 0,50).

Słendig, S., Od Palestynofilji do Palestynoccentryzmu [*Vom Palästinophilismus zum Palästinozentrismus*] (16. Krakow 1934).

Wagner, G., *Die wirtschaftliche Bedeutung des Toten Meeres* (Umschau 39 [1935] 406—410).

3. *Geographie* (vgl. Nr. 2).

Herrmann, H., *Palästina. Wie es wirklich ist.* Mit 72 Bildern nach Originalaufnahmen und zwei Landkarten. 3., durchges. u. verb. Aufl. (Fiba-Bummel-Bücher: 12⁰. 415 Wien 1934, Fiba-Verlag. *M* 3,80): Das Buch hat es innerhalb weniger Monate zur dritten Auflage gebracht. Der Verfasser schildert als Zionist im Plauderton den jüdischen Aufbau in Palästina nach seinen Schwierigkeiten, Spannungen und Erfolgen, wobei auch da und dort für die allgemeine Palästinakunde etwas abfällt.

Kruszyński, J., Sprawa miejsc świętych w Palestynie [*Die Angelegenheit der heiligen Orte in Palästina*]: (Przegląd Katolicki 72 [1934] 369—372): Zeigt den jetzigen Stand der heiligen Orte, den Anfang des „status quo" und zeichnet ein Bild Palästinas unter dem Mandat Englands. K. B.

Smith, G. A., *Abel's Geography of Palestine* (PEF 67 [1935] 36—39).

Borkowski, O., Polski Przewodnik po Ziemi Swiętej [*Polnischer Reiseführer durchs Hl. Land*] 1. Bd. (VIII u. 355 Jerozolima 1934, Nakd.: Kustodja Ziemi Swiętej): Ein volkstümliches Buch bestimmt für viel Reisende; außer dem Vorwort vier Teile: nach Jerusalem (32—61), in Judaea (62—236),

von Jerusalem nach Galilaea durch Samaria (237—262), in Galilaea (263 bis 320) und Nachwort (321—347). K. B.

Herrmann, H., *Palästina-Kunde*. Ein Leitfaden für Vortragende, Kurse und für den Unterricht. 2.—4. Teil (S. 81—507 mit 30 Abb. Wien 1934, Fiba-Verlag. *M* 6,—): S. o. S. 75. Zum ersten Teil s. BZ 22, 260. Der 2. Tl. enthält die *Bürgerkunde* (Bevölkerung, Staatsrecht, Verwaltung, Wirtschaft, Altertümer und Fremdenverkehr) des heutigen Palästina. Von historischem Interesse sind dabei kurze Ausführungen über Islam und Samaritaner, die Archäologie betreffen die Schilderung der Araber und ein Überblick über die Ausgrabungen sowie über die heiligen Stätten und Feste. — Der 3. Tl. (*das jüdische Aufbauwerk*) hat fast ausschließlich Gegenwartsinteresse. — Der 4. Tl. schildert die *Geschichte* Palästinas bis zur neuesten Zeit. Davon sind von biblischem Interesse „Die vorisraelitische Zeit" (die Weltmächte und Palästina; die Chabiru schon der Keilschriften im engsten Zusammenhang mit den biblischen Hebräern) und „Der Judenstaat" (vom Einzug bis 70 n. Chr.; ersterer wahrscheinlicher um 1200; die biblische Darstellung der Eroberung Schöpfung von D [8. Jh.] und P [6. u. 5. Jh]). Das reichhaltige Material in der gedrängten Darstellung, die praktischen Zwecken dient, will ein mir nicht vorliegendes Ergänzungsheft durch Register leicht zugänglich machen und durch Quellennachweise ergänzen.

Preß, J., *Neues Palästina-Handbuch. Führer durch Palästina*. 18 mehrfarbige, drei schwarze Karten und Planbeilagen, 18 Pläne im Text. Unter Mitarbeit von H. Herrmann (12^0. 552. Wien 1934, Fiba-Verlag. Geb. *M* 13,—): Preß hat schon 1921 ein ähnliches Werk veröffentlicht (s. BZ 17, 106), auf dem der vorliegende gut ausgestattete Führer auf- und weiterbauen konnte. Herrmann hat die alleinige Verantwortung für die Karten, hat die Planskizzen im Text mit einigen Ausnahmen selbst gezeichnet, die Anordnung des Stoffes und die Drucklegung besorgt, aber auch zur endgültigen Fassung des Textes inhaltlich und formell wesentliche Beiträge geleistet (S. 6 f). Das Handbuch, das ein Bild von Land und Leuten, Geschichte und Kultur, Wirtschaft und Forschung in Palästina einschließlich Transjordaniens bis hinab zu Maan und Petra und in Südsyrien gibt, berücksichtigt neben dem jüdischen Aufbauwerk auch ausreichend die christlichen Interessen an einem Palästinaführer dieser Art in klarer und übersichtlicher Darstellung. Unter den Anhängen, die auch die erforderlichen Register bringen, befindet sich ein begrüßenswertes Verzeichnis der im Buche zitierten hauptsächlich alttestamentlichen Bibelstellen.

Zev Vilnay, *Steinmatzkys Palästina-Führer* (XVI, CLXXVI und 451 mit Abb. und Karten. Jerusalem 1935, Steinmatzky Publ. Co. Geb. *M* 7,—).

Herrmann, H., *Generalkarte von Palästina*. 1 : 500 000 (108 × 50 cm. Wien 1934, Fiba-Verlag. *M* 2,50. Für die Abnehmer der Palästina-Kunde [s. o.] *M* 0,95): Die von Baʿalbek bis zum Golf von Aqaba reichende Karte dient neben der allgemeinen Orientierung vor allem auch der über den Stand des jüdischen Aufbauwerkes und der besonderen Hervorhebung der Verkehrswege.

Kennst du **das Land der Bibel**? 30 Heilig-Land-Karten mit Vortrag (Kath. Bibelbewegung Stuttgart. *M* 4,50): Der Vortragstext ist von J. Bärtle (s. o. S. 378 und Bibelbrief Nr. 3). Die Karten sind in Naturfarbenphotographie von der Firma Uvachrom München hergestellt, und sind etwa zur Hälfte eine Auswahl aus den BZ 21, 60 angezeigten Karten. Sie führen mit gutem Begleittext von Jaffa nach Jerusalem (1—14), von dort nach Bethanien, Bethlehem, Nazareth, zum Tabor, den Berg der Seligpreisung, nach Tiberias, Kapharnaum, an den Jordan und das Tote Meer. — **Im Lande der Propheten**: 30 Karten wie oben. Den Vortragstext von G. Els s. o. S. 378 (Bibelbrief Nr. 7).

Fernández, A., Problemas de topografía Palestinense. Jerusalem (Est. Ecles. 13 [1934] 6—72).

Stummer, F.: *Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia* quas recensuit et notis illustravit Fridericus Stummer. Series prima (Florilegium Patristicum 41: VIII u. 96. Bonn 1935, Hanstein. Kart. *M* 4,—): S. o. S. 75. Enthält: Ss. Paulae et Eustochiae ad Marcellam epistula, S. Hieronymi epitaphium S. Paulae; eiusdem ad Dardanum de terra repromissionis epistula; eiusdem commentariorum in Ezechielem prophetam cap. 47, 15—20; ex eiusdem ad Paulinum et Sabinianum epistulis partes selectae. Eine Introductio beurteilt den Quellenwert der Schriften, Anmerkungen erschließen unter Beiziehung der Bibel, anderer Schriften des Hieronymus, alter Erklärer und der modernen Forschung den geographischen und geschichtlichen Gehalt, den Ertrag für die Geschichte der Exegese und der lateinischen Bibelübersetzung. Bei letzterer ist auch citatio libera in Rechnung gestellt. Da und dort war auch die Textüberlieferung der Schriften zu erörtern. Einige Addenda beschließen die Ausgabe, bei der man ein Register leider vermißt.

Evliya Tshelebi's travels in Palestine II translated by *H. Stephan.* Annotated by *L. A. Mayer* (Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 4 [1934] 154—184).

Knebłewski, S., U źródeł świętej rzeki. Szkice z podróży po Palestynie [*An den Quellen des hl. Flusses. Skizze einer Palästinareise*] (189 S. mit 13 ilustr. Warszawa 1934. *zł* 2,50): Hält dem Leser alles das vor Augen, was er in Palästina gesehen und erlebt hat und sucht das Leben der dortigen Einwohner zu beobachten. K. B.

Matthews, Ch., The „Kitāb Bāʿitun n-Nufūs" of Ibnu-l-Firkāḥ (JPoS 14 [1934] 284—293): Ist das Palästina-Handbuch eines Moslim, der 1329 gestorben ist. D. S.

Schlemmer, A., Von Gizeh nach Baalbeck, vom Nebo zum Tabor! Eine Kunst- und Pilgerfahrt im Heiligen Jahre (Klerusblatt 16 [1935] 641—643 661—663 677 f 710 f 752 f; 17 [1936] 33 f 64—66 154 f).

Stroick, A., Der Bericht des Koster Bernd über seine Pilgerfahrt ins Heilige Land aus dem Jahre 1463 (Westfäl. Z. 1934 I, 89—111).

d) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. Archäologie.

Kalt, E., *Biblische Archäologie.* Zweite, vermehrte Auflage: S. o. S. 76. Das größere Format der neuen Auflage gegenüber der ersten in Taschenformat (s. BZ 17, 108) ist z. T. durch die Druckart, sodann aber auch durch Erweiterungen und Neueinfügungen bedingt, so daß auch die äußere Anlage nicht völlig unverändert blieb. Daß die konservative Grundeinstellung zu Fragen der Kritik hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung beibehalten wurde, ist selbstverständlich, aber auch im Vorwort (S. VI) noch besonders gerechtfertigt, wo auch die Grenzen der Sicherheit des konservativen Standpunktes kurz angedeutet sind. Jedenfalls ist dieser jeweils hinreichend begründet. Im übrigen handelt es sich um Fragen, die nicht bloß dem fertigen, sondern auch werdenden Theologen aus der „Einleitung" bekannt sind. Die auf den neuesten Stand gebrachte Neuauflage wird in ihrer gedrängten und doch sehr reichhaltigen Darstellung, die auch mit einem Bilderanhang bereichert ist, zur systematischen Einführung oder auch zur raschen Orientierung in Einzelfragen treffliche Dienste leisten, mag auch nicht alles Vorgetragene unbestritten sein. Dabei muß beachtet werden, daß K. im wesentlichen nur das biblische Material verarbeitet. — Einzelheiten s. bei A. E. Mader in ThRv 34 (1935) 318—321.

Hollis, F. J., *The archaeology of Herod's temple, with a commentary on the tractat „Middoth"* (XIV u. 366. N. Y. 1934, Dutton).

2. Ausgrabungen.

The Palestine Exploration Fund. Notes and News (PEF 67 [1935] 1—4 55—60).

British School of Archaeology in Jerusalem. Report for the season, 1933—1934 (PEF 67 [1935] 6—18).

Bibliography of excavations in Palestine, 1933—4 (Quarterly [s. o. S. 386 Z. 19] 4 [1934] 211—213): Nach dem Alphabet der Ausgrabungsstätten. D. S.

Debevoise, N., The Oriental Institute archeological report on the Near East (AmJsemL 51 [1934/35] 195—213).

Dubberstein, W. H., The Oriental Institute, archaeological report on the Near East Second Quarter, 1934 (AmJsemL 51 [1934/35] 50—71): Behandelt die Arbeiten in Ägypten, Palästina, Transjordanien, Syrien, Cyprus, Türkei, Iraq, Persien. Die Orte in den einzelnen Gebieten in alphabetischer Ordnung. D. S.

Robinson, D. M., Archaeological news and discussions. Notes on recent archaeological excavations, summaries of original articles cheefly in current publications (AmJofArch. 38 [1934] 449—451): Ägypten, Assyrien-Babylonien, Syrien, Palästina. D. S.

Williams, W. G., The Oriental Institute, archaeological report on the Near East (AmJsemL 51 [1935] 132—144).

Stephan, St. H., Der Ertrag der archäologischen Arbeit in Palästina im Jahre 1934 (StKr N. F. 1 [1934/35] 166—171): Die Arbeiten und Forschungen der einzelnen Nationen. D. S.

Marston, Ch., *The Bible is true.* The lessons of the 1925—1934. *Excavations in Bible lands summarized and explained* (XIV u. 285. London 1935, Eyre and Spottiswoode. *s* 7 *d* 6).

Schneider, A. M., *Die Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭâbġa am Genesarethsee und ihre Mosaiken.* Mit 41 Bildern und Zeichnungen im Text und 39 Taf. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen des Orientalischen Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem IV: 82. Paderborn 1934, Schöningh. *M* 4,80; geb. 6,20): Das aus Aufsätzen bekannte Ergebnis der Grabungen auf dem Besitztum des „Deutschen Vereins vom Heiligen Lande" am Genesarethsee vom 19. Februar bis 1. April 1932 unter der Leitung von P. Dr. A. E. Mader, dem A. M. Schneider als Assistent beigegeben war, wird hier in zusammenfassendem Bericht mit reichem Anschauungsmaterial dargeboten. Vor allem werden die Freunde der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte diese Veröffentlichung begrüßen. Die Bibelwissenschaft hat um der Topographie willen hieran Interesse. Der Name eṭ-ṭâbġa, der im Arabischen keinen Sinn gibt, wird vom griechischen ἑπτάπηγον (χωρίον) „Siebenquellplatz" hergeleitet. Die zutage gekommene, genau geostete Anlage ist ein unregelmäßiges Viereck von 56 m Länge, 24,30 m östlicher und 38 m westlicher Breite, das eine dreischiffige Transeptbasilika, mit Narthex, Atrium Wohn- und Wirtschaftsräumen umschließt. Sie ist die erste Querschiffbasilika, die in Palästina wieder entdeckt wurde, eine Mischung von römischen und byzantinischen Einflüssen. Mit der Deutung als Brotvermehrungskirche stimmen die literarischen Zeugnisse überein, die S. 40—50 erörtert werden. Die eingehendste Beschreibung bei Paulus Diaconus (12. Jh.) ist aus verlorengegangenen Stücken der Peregrinatio Aetheriae (Ende des 4. Jh.s) geschöpft. Damals hat man also hier den Ort der wunderbaren Brotvermehrung verehrt, der nach den Evv eher am Ostufer zu suchen wäre, wohl weil man aus Bequemlichkeitsgründen Orte und Wege Jesu am See möglichst zusammenrückte und der Platz sehr geeignet schien. Anschließend werden noch spätere Itinerare erörtert: Die Kirche war Ende des 4. Jh. bereits bekannt. Sie wurde im 7. Jh. zerstört und dann völlig vergessen, der Platz der Speisung an ganz verschie-

denen Orten gezeigt. An Einzelfunden sind hier nur zu nennen eine schon von P. Karge 1911 kopierte schlecht erhaltene, jetzt nicht mehr vorhandene griechische Inschrift, offenbar eine wiederverwendete jüdische Grabschrift und zwei griechische Inschriften in dem aus dem 4. Jh. stammenden Mosaikfußboden, die sich auf Ausbesserungsspenden (5./6. Jh.) beziehen. Als einziges christliches und biblisches Symbol zeigt der Boden zwischen zwei Fischen einen Korb mit zwei ganzen und zwei halben Broten aus der Ausbesserungsperiode. Sonst sind — in Fußböden sehr selten — Landschaftsmotive verwendet, die selbständige Komposition verraten und von Menschendarstellungen vielleicht mit Rücksicht auf semitisch-bilderfeindlichen Sinn absehen.

Drerup, H., *Recherches archéologiques recentes: Palmyre* (Nouv. Rv. théol. 67 [1935] 617—621).

Amy, R., *Premières restaurations à l'arc monumental de Palmyre* (Syria 14 [1933] 396—411).

Rostovtzeff, M., *Die Synagoge von Dura* (Röm. Quartalschr. 42 [1934] 203—218).

Messerschmidt, F., *Die Ausgrabungen in Dura-Europos am Euphrat* (StKr NF 1 [1934/35] 241—251): Mit Plänen und Bildern. D. S.

3. Inschriften.

Zenon Papyri. *Business papers of the Third Century B. C. dealing with Palestine and Egypt.* Edited with introductions and notes by W. L. Westermann and E. S. Hasenoehrl. Vol. 1. (N. Y. 1935, University Press).

Tod, M. N., *A Greek epitaph from Jaffa* (PEP 67 [1935] 85 f): Bespricht die Inschrift Rb 12 [1903] 611 f und umschreibt: Ἰούστου γναφέος, Ἰακὼ κυμινᾶ. Διὰ σάλω(μ). D. S.

Saller, S., O. F. M., *De inscriptionibus in monte Siaghah (Nebo) inventis* (Antonianum 9 [1934] 345—360).

e) Auslegung. Apokryphen.

Alex, E., *La Bible et l'Inde, clartés convergentes* (XLI u. 301. P. 1933, Maison-neuve. *Fr* 30,—): Wenn auch Werke dieser Art — daß die Bibel und die Heiligen Schriften der Inder in Grunde dieselbe Lehre verkünden — im Sinne mancher moderner religiöser Strömungen sein mögen, wissenschaftlich sind sie vollkommen bedeutungslos (E. Frauwallner in WZKM 42, 157). D. S.

Andrea d'Alpe, O. M. Cap., *L'Italia nella Sacra Scrittura* (Pal. del Clero 14 [1935, 1] 235—241): Bibelstellen, die von Italien handeln.

Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks* (Ld. 1935, Hodder and Stoughton. *s* 10 *d* 6).

Faulhaber, Kard. M., *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt.* 6. Aufl. (XVI u. 238. Paderborn 1935, Schöningh. Geb. *M* 3,80): Erstmals 1912 erschienen bietet sich das immer zeitgemäß gebliebene klassische Buch in neuer verbesserter Ausstattung dem katholischen Volk besonders für Bibelkurse und Bibelstunden dar als Anleitung zur Behandlung ausgewählter Lesestücke der Hl. Schrift. Übersetzung der poetischen Stücke, welche Abweichungen von der Vulgata anzeigt, Erklärung, welche Darstellungsform und Darstellungskunst, Umwelt und haus-, religions-, sitten-sozialrechtlichen Hintergrund berücksichtigt, Auswertung, die sich streng an die biblische Überlieferung hält und auf die Verwendung in der Weltliteratur hinweist, verbinden sich glücklich mit treffender Auswahl der Charakterbilder und meisterhafter Schilderung und können auch der Exegese im Hörsaal Dienste leisten.

Haefeli, L., *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi* (71. Luzern 1934, Räber).

Joüon, P., *Les mots employés pour désigner „Le Temple" dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et Josèphe* (RchScr 25 [1935] 329—343).

Joüon, P., *Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste* (Bb 16 [1935], 74—81): Letzteres dem ersteren ähnlich, doch strenger. S. o. S. 307.

Morgan, G. C., *Great chapters of the Bible* (Ld. 1935, Marshall).

Torm, F., *Der Pluralis* οὐρανοί (ZntW 33 [1934] 48—50): Sei nicht überall als Hebraismus, sondern auch als pluralis majestaticus zu erklären, wie der Gebrauch auch bei Anaximander und Aristoteles und eine Untersuchung des Gebrauches in der LXX zeige. Im NT lasse sich nur teilweise die herkömmliche Ansicht festhalten, daß Singular und Plural ohne ersichtlichen Grund wechseln.

Grossouw, W., *De Apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de Koptische Letterkunde* (Stc 10 [1933/34] 434—446; 11 [1934/35] 19—36): Zusammenstellung der bekannt gewordenen Stücke und der Literatur, die sich auf sie bezieht. D. S.

C. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Condamin, A., *Chronique biblique: Ancient Testament* (Rev. apolog. 60 [1935] 463—473).

Cook, S. A., *Old Testament and related literature* (JthSt 35 [1934] 438 bis 446).

Iványi, J., Ószövetségi szentirástudomány [*Atl Wissenschaft*] (Theologia 1 [Budapest 1934] 72—83): Besprechungen.

Lindblom, J., *Från Gamla Testamenteto forskiningsvärld* (Svensk Teol. Kvartalskrift 11 [1935] 79—100).

Pfeiffer, R. H., *The history, religion and literature of Israel. Research in the Old Testament, 1914—1925* (HthR 27 [1934] 241—325): Wertvolle systematische Literaturübersicht.

Schuster, H. S., *Bibliographie.* Ia. *Assyriologische Literatur vom 1. XI. bis 31. XII. 1931.* II. *1932* (ZA 42 [N. F. 8, 1934] 238—321).

Marx, A., *A new collection of manuscripts* (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 135—67): Eine Schenkung eines Ungenannten ermöglichte es dem Jewish Theological Seminary of America 1932 eine von J. Halpern aus allen Teilen der Welt zusammengebrachte Sammlung von über 1100 hebräischen und jüdisch-arabischen Handschriften zu erwerben. M. gibt eine vorläufige summarische Beschreibung der Sammlung. Sie enthält über 100 Bibelhandschriften, eine Anzahl ungedruckter Kommentare, zahlreiche Midraschim, liturgische, philosophische, kabbalistische, medizinische u. a. Texte. Schmid.

Galling, K., *Biblisches Reallexikon* (Handbuch zum AT. Erste Reihe 1: Bogen 1—5 = Sp. 1—160. Tübingen 1934, Mohr. Subskr. *M* 3,—, einzeln 3,30). — *Dass.* (Bogen 6—10 = Sp. 161—320. Ebd. 1935. *M* 3,—, bzw. 3,30): Dieses „Biblische Reallexikon" (BRL) behandelt — anders als das von Kalt — nur das AT im Lichte der palästinischen Ausgrabungen. Es ist somit auch keine lexikonförmige Archäologie im herkömmlichen Sinn. Es „erstrebt, die Arbeit des Spatens in Palästina der Sacherklärung der Bibel im weitesten Sinne dienstbar zu machen (vgl. den Artikel: Ausgrabung). Die Stichworte des Lexikons sind beiden Gegebenheiten, der Bibel einschließlich der Apokryphen und den Funden entnommen." So ergibt

sich nur eine beschränkte Anzahl von Stichworten, in der ersten Lieferung auf 160 Sp. ohne Verweisungen ca. 55 mit Abb. (von Ackerbau bis Feldzeichen); Sp. 320 behandelt Keramik. Im ganzen sind ca. 200 vorgesehen. Sie werden geschichtlich behandelt, beginnend mit der Hyksos- und Spätbronzezeit (Kulturstand vor der Einwanderung der Israeliten) bis in die römische Zeit, wobei auch die atl Stellen geschichtlich, d. h. nach der literarkritischen Auffassung des Verfassers eingereiht werden. Die Vorgeschichte hätte man gerne überhaupt einbezogen gesehen, nachdem doch auch ,,Dolmen" (allerdings eigens begründete) Aufnahme gefunden haben. Auch die Beschränkung auf Palästina ließ sich nicht ganz durchführen (vgl. Babylon, Damaskus, später Ninive, Sidon, Susa, Tyrus; auch z. B. ,,Schrift" wird weiterausgreifen müssen). Umgekehrt ist manches rein oder z. T. literarisches Stichwort, so Allerheiligstes, Nr. 2 bei Altar, Bema. Eine ganz reinliche Scheidung läßt sich offenbar nicht so leicht durchführen. Hier wird der Gebrauch des Lexikons die Wege für künftige Auflagen zu weisen haben. Jedenfalls entspricht es bei dem Umfang der Ausgrabungsarbeit und der weit zerstreuten neueren und neuesten Literatur dem dringenden Bedürfnis, das Material über einen Gegenstand übersichtlich und zuverlässig bearbeitet zur Hand zu haben. Zahlreiche von Architekt A. Pretzsch-Halle nach Angabe des Verfassers gezeichnete Abbildungen und Skizzen, auf die der Text sorgfältig Bezug nimmt, und eine Zeittafel sind beigegeben. — Einzelheiten vgl. noch bei H. Bardtke in ThLz 60 (1935) 268 f.

Breasted, J. H., *The Oriental Institute.* Vol. 12 of ,,The University of Chicago Survey" (455. Chicago 1933, University of Chicago Press).

Aus fünf Jahrtausenden *morgenländischer Kultur.* Festschrift M. von Oppenheim z. 70. Geburtstag (Arch. f. Orientforschg. Beibd. 1 : 4⁰. 2 Bl., 216 S., 1 Porträt, 10 Taf. B. 1933. *M* 40,—): Einschlägiges s. u. Die Beiträge sind einzeln käuflich bei E. F. Weidner, Berlin-Frohnau, Oranienburgerstraße 52.

Studien *zur Geschichte und Kultur des nahen und fernen Ostens.* Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern aus dem Kreise des orientalischen Seminars der Universität Bonn, hersg. von W. Heffening u. W. Kirfel (VIII u. 232. Mit 3 Abb. im Text u. Portrait. Leiden 1935, Brill. *Fl* 9,—; gbd. 10,50): Enthält u. a.: Schott, A., Wann entstand das Gilgamesch-Epos? (14 S.). — Edelmann, R., Zur Geschichte der Masora (4. S.) — Horst, F., Der Diebstahl im AT (10 S.). — Peters, C., Beitrag zur textgeschichtlichen Überlieferung von Ex 32, 18 (10 S.). — Sperber, A., Probleme einer Edition der Septuaginta (8 S.). — Frick, H., Der Begriff des Prophetischen in Islamkunde und Theologie (16 S.). — Korn, Katharina, Paul Kahle's Schriften (7 S.).

Eißfeldt, O., Der Zweite Internationale Alttestamentlertag vom 4. bis 10. September 1935 in Göttingen (ThBl 14 [1935] 233—247): Bericht über Verlauf und Vorträge. Letztere seien dem Titel nach auch hier verzeichnet: Rowley, H. H., Die semitischen Wurzeln des Wortes Ziffer und seiner Verwandten. — Staerk, W., Hat sich der Paradieses-Mythos Gn 2—3 in parsistischer Tradition erhalten? — Eißfeldt, O., Altertumskunde und AT. — Junker, Hubert, Konsonanten-Umstellungen als Ursache und Lösung von Textkorrupturen im masoretischen Text. — Fischer, Joh., Einzelne interessante Stellen aus den hebräischen Bibelzitaten des Scholastikers Odo. — Hertzberg, H. W., Die Nachgeschichte atl Texte innerhalb des AT [Zusätze, Glossen, Textänderungen als Zeugen späterer Auslegung]. — Bertram, G., Das Problem der Umschrift und die religionsgeschichtliche Erforschung der Septuaginta. — Stummer, F., Hauptprobleme der Erforschung der atl Vulgata. — Robinson, Th. H., Anakrusis in der hebräischen Dichtung. — Rudolph, W., Der Aufbau von Ex 19—34. — Bea, A., Die Ausgrabungen von Telēlāt Ghassūl und die

ältere Geschichte Palästinas. — Badé, W. F., Die neuesten Ausgrabungen von Tell en-Nasbeh. — Alt, A., Josua. — De Groot, J., Zwei Fragen aus der Geschichte des alten Jerusalem [ob Jebusiter- und Doppelstadt]. — Stevenson, W. B., Zeitabschnitte in der Laufbahn des babylonischen Jesaja. — Begrich, J., Die priesterliche Thora. — Rad, G. v., Das theologische Problem des atl Schöpfungsglaubens. — Robinson, H. W., Die Idee der korporativen Persönlichkeit im AT. — Causse, A., Die Rolle der „Weisheit" in der jüdischen Propaganda des persischen und hellenistischen Zeitalters. — Weiser, A., Zur theologischen Aufgabe der atl Wissenschaft. — Lindblom, J., Zur Frage der Eigenart der atl Religion. — Puukko, A. T., Die Umwandlung gewisser Ideen der atl Psalmen in der christlichen Exegese.

Eißfeldt, O., Vom 19. Internationalen Orientalistenkongreß vom 23. bis 29. September 1935 in Rom (ThBl 14 [1935] 247—249): Allgemeiner Bericht und Referat über die atl Vorträge. Deren Titel sind: Lods, A., Die Grabungen in Ai in Palästina und das AT. — Dunand, M., Byblos nach 15 Ausgrabungs-Jahren. — Galling, K., Die Nekropole von Jerusalem. — Schmidtke, F., Das Ende der antiken Siedlung von Ras Schamra. — Virolleaud, Die Idee der Gerechtigkeit in den Gedichten von Ras Schamra — Diringer, D., Die Ursprünge des Alphabets. — Albright, W. F., Die nordwestsemitischen Sprachen vor 1000 v. Chr. — Landsberger, B., Die Lautgestalt der semitischen Wurzeln. — Leibowitsch, I., Die ägyptischen Ausdrücke in den aramäischen Texten Ägyptens. — Ryckmans, G., Wie läßt sich ein Wörterbuch der alten südsemitischen Dialekte verwirklichen? — Ricciotti, G., Der Bibeltext in Flavius Josephus. — Zolli, I., Die Bedeutung von שֵׁבֶט in Ps 125.— Cassuto, U., Das Lied Moses in Kap. 32 des Dt. — Ginsberg, H. L., Ein phönizischer Hymnus im Psalter [Ps 29 verwandt mit Ras Schamratexten]. — Dennefeld, L. Das Datum des Exodus. — Vaccari, A., Jahwe und die Gottesnamen in den semitischen Sprachen. — Eißfeldt, O., Neue Götter im AT [aus den Baalen und Epitheta Jahwes wiederzugewinnen].

2. Einleitung. Hermeneutik.

Dennefeld, L., *Introduction à l'Ancien Testament* (272. P. [1934], Bloud): Ein ganz vortrefflicher Leitfaden für katholische Theologiestudierende, der sich um dieses Zweckes willen auf das Wesentliche beschränkt, aber durch Angabe ausgewählter auch reichlicher deutscher Literatur zugleich Wegweiser für vertieftes Studium ist. Auf Vorbemerkungen folgt die spezielle, sodann die allgemeine Einleitung. Die Pentateuchfrage wird im Sinne der wesentlichen Autorschaft des Moses gelöst; doch sei schon der mosaische Pentateuch eine Redaktion nach andern als modernen Gesichtspunkten. Dazu kommen nachmosaische Bestandteile, deren Umfang noch nicht endgültig bestimmbar sei. Nachweisbare Doppelberichte als citationes implicitae hält D. mit Recht auch theologisch für unbedenklich. Zur Transkriptionshypothese bemerkt D.: „Cette hypothèse, encore discutée, expliquerait le mieux de nombreuses fautes, surtout le cas des traductions qui n'ont aucun sens bien que l'original hébreu n'offre pas de difficulté".

Ellwein, Th., Ein Gang durch das Alte Testament (Ev. u. Gegenwart 12 [1934] 74—77 98—103 122—124).

Höpfl, H., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium.* Vol. 2. *Introductio specialis in libros V. T.* Ed. 4. augmentata (407. Roma 1935, Libr. Catt. Italiana).

Ildefonsus a Vuippens, *Compendium Introductionis Specialis in libros Veteris Testamenti* (VIII u. 264. Luzern 1935, Typ. S. Fidelis): Vgl. BZ 22, 55 f.

Prado, I., C. SS. R., *De sacra Veteris Testamenti historia* (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a † H. Simon, C. SS. R., incoeptae. Vetus Testamentum. Liber primus: XX u. 546 mit 33 Abb. u. Skizzen im Text und 1 Karte. Turin 1934, Marietti. *L* 30,—): Ist nicht eine Geschichte des AT.s, sondern vor allem eine Einleitung in die geschichtlichen Bücher und in die geschichtlich eingereihten Prophetenschriften. Das Ganze umrahmt eine ausführliche oder summarische Darstellung des geschichtlichen Inhaltes unter Beiziehung außerbiblischer Überlieferungen und profanwissenschaftlicher Forschungen. Dazu kommen noch Erklärung ausgewählter Teile und Stellen, wobei Gn 1, 1—11, 9 besonders ausführlich behandelt ist, und nach jedem Abschnitt annotationes practicae. Es ist also ein Leitfaden für die Vorlesungen über einen Teil der speziellen Einleitung und Exegese, die sich ja bei letzterer immer auf eine Auswahl beschränken müssen. Bei weitergehendem Interesse für geschichtliche und exegetische Fragen müssen noch andere Werke bzw. Kommentare beigezogen werden, wozu die Literaturübersichten den Weg weisen. Dabei ist versehentlich S. 464 K. Holzhey, Esdras und Nehemias (1902) unter den acatholici aufgeführt. Was an Problemen behandelt ist, findet an Hand ausgewählter Literatur sorgfältige Erörterung mit entsprechender Berücksichtigung der kirchlichen Lehre und Entscheidungen. Ohne daß hiermit vereinbare andere Lösungen strikte abgelehnt werden, erfolgt die Lösung in der Regel im konservativem Sinne. Ausführliche Register erleichtern die gelegentliche Benützung des Buches. Auch die geographischen und archäologischen Abbildungen sind begrüßenswert.

Renié, J., S. M., *Manuel d'Écriture Sainte. I. Introduction générale. Le Pentateuque* (12⁰. 600 mit Kart. u. Abb. Lyon 1935, Vitte. *Fr* 20,—): Vgl. BZ 20, 42.

Weber, O., *Bibelkunde des A. T.* Ein Arbeitsbuch. Halbbd. 1. *Gesetz und prophetische Geschichte* (*Genesis bis 2 Könige*) (307. B. 1935, Furche-Verl. *M* 4,80; geb. 5,80).

Charue, A., *La signification typique de l'Ancien Testament* (Coll. Namurc. 28 [1934] 225—242).

3. Geschichte der Exegese (jüd., christl.).

Gregoire, F., *Le Messie chez Philon d'Alexandrie* (Eph. theol. Lov. 12 [1935] 28—50): Nur dürftige Spuren einer Messiasidee.

Thackeray, H. St. J., and **Marcus, R.**, *Josephus*. With an English translation. 5. *Jewish Antiquities V—VIII* (IX u. 811. Ld. 1934, Heinemann).

Joüon, P., *Une locution sémitique de Josèphe: ὁ υἱὸς ἔρχεται: Guerre des Juifs, V, 6, 3, § 272* (RchScr 25 [1935] 70 f): Die Schleudermaschinen wurden als Frauen vorgestellt, aus deren Schoß die geschleuderten Steine kommen. Darum der Warnungsruf: ὁ υἱος ἐρχεται. D. S.

Magoun, H. W., *Eisler on the Josephus passage* (Bs 89 [1936] 77—94).

Goldschmidt, L., *Talmūd bāblī. Der babylonische Talmud* hrsg. nach der ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Venedig 1520—23) nebst Varianten . . . möglichst sinn- und wortgetreu übertragen und mit kurzen Erklärungen versehen. Bd. 9 [Schlußband] Lfg 9 u. 10 (2⁰. 641—720; 721 bis 800. Haag 1934/35, Nijhoff): Meîla (Schluß); Tamîd; Middôth; Nidda (Anfang) (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 306). Vgl. BZ 22, 270.

Goldschmidt, L., *Talmud babli. Der babylonische Talmud.* Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen. Bd 9 u. 10 (8⁰. 755; 752. B. 1934; 1935, Jüdischer Verlag. Geb. *M* 18,— bzw. 22,50 [Einzelne Bände werden nicht abgegeben]): Bd. 9 Sanhedrin (2. Hälfte) bis Horajoth; Bd. 10 Zebaḥim, Menaḥoth.

Grill, S., O. Cist., *Der Talmud und Schulchan Aruch. Eine theol. Studie für weitere Kreise* (96. Graz 1934, Moser. *M* 1,20).

Brierre-Narbonne, J. J., *Exégèse Talmudique des prophéties messianiques* (12⁰. P. 1934, Geuthner).

Kaplan, J., *The redaction of the Babylonian Talmud* (NY 1935, Bloch Publishing Company): Das Buch ist ein bedeutsamer Beitrag zur Literatur über den Gegenstand. Seine Lektüre macht sich für jeden bezahlt, der über den Wert urteilen kann (nach Times L S 1935, 275). D. S.

Zolli, I., Il significato di מימס (RivSto 15 [1934] 366—368): = μιμημα Bildnis. Zur Übersetzung von Midraš Berešith Rabba 45, 2: Kommentar zu Gen 16, 2. D. S.

Lauterbach, J. Z., The two Mekiltas (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 113—29): Erklärt, wie man dazu kam, die beiden tannaitischen Midraschim zu Ex mit dem gleichen Namen Mekilta zu bezeichnen. Viele Zitate, die sich in der vollständig erhaltenen „Mekilta des Rabbi Ismael" nicht finden, mögen sich auf die als Ganzes verlorene „Mekilta des Rabbi Simon b. Johai" beziehen. Schmid.

Lauterbach, J. Z., *Mekilta de Rabbi Ishmael.* A critical edition with English translation, introduction and notes. Vol. 3 (Philadelphia 1935, Jewish Publ. Society of America. *s* 15): Zu Bd 1 und 2 vgl. BZ 22, 271.

Finkelstein, L., Prolegomena to an edition of the Sifre on Deuteronomy (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1931/32, 3—42): Kritische Zusammenstellung des Materials für eine neue Ausgabe dieser Schrift. Schmid.

Ders., Improved reading in the Sifre (ebd. 1932/33, 43—51): Bespricht eine Anzahl verdorbener Stellen der editio princeps, die mit Hilfe der Handschriften verbessert werden können. Schmid.

The Haggadah. A new edition with English translation, introduction and notes by Cecil Roth with drawings by D. Nachshen (Ld. 1935, Soncino Press. *s* 5.).

Lichtenstein, J., *Racine, poète biblique.* Avec préface de G. Kahn (XVI u. 250. P. 1934, Lipschutz): Zu erwähnen wegen der eingehenden Analyse der Haggada zum Buche Esther (nach Bonsirven in RchScr 1935, 233). D. S.

Edelmann, R., *Zur Frühgeschichte des Mahzor. Genizafragmente in palästin. Punktion hrsg., übers. u. erklärt* (VII u. 60; 30. Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 7,50).

Revue des Etudes Juives 99 (1935): S. 1—175 dem 800. Geburtsjahr des Maimonides gewidmet. Beiträge: Weill, J., Hommage à Maïmonide (S. 1—8). — Chapira, B., Lettre aux Juifs du Yemen (S. 9—16). — Textes inédits de Maïmonide (S. 17—33). — Guttmann, M., Maïmonide sur l'universalité de la morale religieuse (S. 34—43). — Levy, L.-G., La conjonction de la science et de l'amour (S. 44—48). — Sidersky, D., Introduction au «qadosch hahodesch» de Maïmonide (S. 49—55). — Teicher, J., Observations critiques sur l'interpretation traditionelle de la doctrine des attributs négatifs chez Maïmonide (S. 56—175).

Alaejos, Moisés Maimonides (centenario). Israelita, pero al servicio de España (Contemporanea 3 [1935] 364—372).

Levy, L. G., *Maimonide.* Nouv. éd. (Les grands philosophes: 286. P. 1932, Alcan. *Fr* 45,—).

Schoeps, H. J., *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit.* Bd. 1 (132. B. 1935, Vortrupp-Verl. Schoeps. *M* 5,50): Jüdische Religionssystematik bis zum 19. Jh., Moses Mendelssohn und seine Nachwirkungen, Salomon Formstecher, Samuel Hirsch (nach LZbl 86 [1935] 201).

Die Josefslegende in aquarellierten Zeichnungen eines unbekannten russischen Juden der Biedermeierzeit. Einleitung von Erna Stein (Bücherei d. Schocken Verlages 22: 30 u. 6 Taf. B. 1935, Schocken. *M* 1,25)

Drewniak, L., O. S. B., *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit* (X u. 100. Breslau 1934, Druck von Nischkowzky [Grüssau i. Schl., Verlag f. Liturgik]. *M* 1,50): Diese aufschlußreiche Breslauer theologische Dissertation behandelt das Thema mit Ausschaltung der Parallele Eva-Maria, da ein ursächlicher Zusammenhang zwischen dieser und der Erklärung des Protevangeliums bei den Vätern nicht bestehe, bezieht aber die messianisch-christologische Deutung als mit der mariologischen zusammenhängend in die Untersuchung mit ein. Ein historischer Teil greift auf die vorpatristische Zeit zurück. „Abgesehen von dem mittelbaren Zeugnis des Henochbuches, das übrigens auch noch für Zweifel Raum läßt, konnten keine eindeutigen Belege für das messianische Verständnis des Protevangeliums im altjüdischen Schrifttum beigebracht werden." αὐτός der LXX könne sklavische Wiedergabe von hû' sein. „Das NT zeugt . . . im besten Fall dafür, daß Gen. 3, 15 zunächst und in buchstäblichem Sinne auf die Gerechten insgesamt zu beziehen ist." Es werden dann die Vätererklärungen im einzelnen geprüft und in einem systematischen Teil (S. 83—92) die Ergebnisse zusammengefaßt. Mehr als die Hälfte der in Betracht kommenden Väter, darunter Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor, erklären Gn 3, 15 wörtlich-naturalistisch oder allgemein-moralisch. Bei anderen findet sich diese Erklärung in Verbindung mit der messianischen Auslegung oder letztere als Brücke zur mariologischen (semen eius = mulieris = der jungfräulichen Mutter). Maria = mulier in 15a ist dagegen bei den Vätern so gut wie gar nicht verwertet. Maria = Schlangentreterin im Zusammenhang mit der Lesart ipsa (erstmals bei Ambrosius) findet sich nur bei Prudentius, dann erst wieder Jahrhunderte später. So ist „ipsa" von der mariologischen Deutung zu trennen. S. 52—57 ist auch die Frage erörtert, ob Hieronymus „ipse" oder „ipsa" bezeuge. D. nimmt ersteres an. Der Schluß gibt noch einen gedrängten Ausblick in die nächsten Jahrhunderte; auch in ihnen ist die mariologische Deutung gegenüber der allgemein-moralischen noch nicht zu unbestrittener Herrschaft gelangt. Es ist leicht ersichtlich, daß die zunächst von der Mariologie ausgehende sorgfältige Untersuchung auch für den Exegeten sehr wertvoll ist.

Radó, P., A zsoltárkönyv a tökéletes élet utmutatója a szentatyák szerint [*Der Psalter, nach den Kirchenvätern der Wegweiser des vollkommenen Lebens*] (Theologia 1 [Budapest 1934] 155—160).

Jugie, M., *A propos du commentaire des psaumes attribué à Diodore de Tarse* (Echo d'Orient 1934, 190—193).

Ivanka, E. v., *Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham* (Stc 11 [1934—35] 45—47): Zu dem Werke gegen Eunomius, in dem er einmal A. als Glaubensvorbild hinstellt, dessen Gott ὥσπερ τι εὕρημα τοῦ πατριάρχου genannt werde. D. S.

Zarb, S., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos* (Angelicum 12 [1935] 52—81).

Wilmart, A., *Un sermon sur la résurrection corporelle emprunté à saint Grégoire, passé sous le nom de saint Augustine* (Rebén 47 [1935] 3—7): Im Kommentar zu Ez, lb. 2 hom. 8, 7—8.

Bardy, G., *Saint Jérome et ses maîtres hebreux* (Rbén 46 [1934] 145—164): Es scheint sehr wahrscheinlich, daß H. bei der starken Verwertung des Origenes nicht nur diesen ausschrieb, sondern auch die Zitation aus dem Gewährsmann übernahm. Man dürfe sich durch die Formel Dicebat mihi Hebräus nicht täuschen lassen. D. S.

Longpré, E., O. F. M., *Le Ms. 500 de Reims et le „De adventu Messiae" de R. Lull* (Estud. Franc. 29. any vol. 47 [1935] 66—68): Ms 500, 133a—149a enthält das einzige bisher bekannte Exemplar der genannten Schrift.

Ostlender, H., *Albert des Großen Kommentar zum Hohenliede* (Scientia

sacra. Theol. Festgabe für Kard. Schulte [370. Köln 1935, Bachem. *M* 9,—] 85—113).

Vaccari, A., S. J., *S. Tommaso e Lutero nella storia dell' esegesi* (Civ. Catt. 86, 3 [1935] 36—47).

Gerster, T., O. M. Cap., *Jesus in ore Prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis juxta S. Bonaventurae doctrinam* (230. Turin 1934, Marietti).

Delorme, F., O. F. M., *S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta.* Ad fidem codicum edidit (XXVIII u. 440. Quaracchi 1934, Coll. S. Bonav.).

Luther und Calvin zum Buche Habakuk. Auswahl von H. Urner (Monatsschrift f. Pastoraltheol. 31 [1935] 13—20).

Herntrich, V., Die Psalmen als Kraftquelle Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach dem lutherischen Bekenntnis heute (AelKz 67 [1934] 1034—1036 1058—1060 1082—1087 1106—1112).

Eißfeldt, O., Karl Budde † am 29. Januar 1935 in Marburg (FoFo 11 [1935] 91 f).

Littmann, E., Ignazio Guidi (ZdmG N. F. 14 [1935] 119—130): Gest. 18. April 1935. „Der Nöldeke Italiens."

Coppens, J., Albin Van Hoonacker 1857—1933 (Muséon 47 [1934] 365 f,.

Neuville, R., Le R. P. Alexis Mallon (JPoS 14 [1934] 237—242]: † 7. 4. 1934. geb. 8. 5. 1875. Kurze Übersicht über das Leben und eine Bibliographie der wissenschaftlichen Arbeiten des Verstorbenen. D. S.

Hempel, J., Alfred Rahlfs † (FoFo 11 [1935] 192): Gestorben am 8. April 1935 kurz vor seinem 70. Geburtstag. Zur Würdigung der Septuagintaausgabe: Wenn es einen Urtext je gegeben hat, wird er nicht wesentlich anders ausgesehen haben als R. ihn rekonstruiert hat. D. S.

Gabriel, P., *Das deutsche evangelische Kirchenlied* (143. Lp. 1935, Quelle. Geb. *M* 1,80).

Rothschild, J., *Kain und Abel in der deutschen Literatur* (151. Würzburg 1933, Handelsdr.): Frankfurter Dissertation.

Power, M., *Stories and lessons: The Old Testament for home and school* P. 2. *Moses and his times* (Ld. 1934, Soc. for. Promoting Christian Knowl).

4. *Atl Bibelkritik. Wert des AT. Antisemitismus.*

Zu heutigen Angriffen auf das AT (Schönere Zukunft 10 [1934/35], 337 f 360—362).

Ahlert, H., Die biblische Urgeschichte im deutschgeprägten Religionsunterricht der Volksschule (Deutsch-ev. Erziehung 45 [1934] 378—383).

Alt, A., Der falsche und der wahre Gott des AT (AelKz 67 [1934] 173—184).

Arand, A. J., S. V. D., *„Mir mißfallen die Angriffe auf das Alte Testament"* (ThprQ 88 [1935] 580 f): Im Anschluß an dieses Wort Goethes in „Dichtung und Wahrheit" kurz über die Verbundenheit des NT mit dem AT.

Barnes, E. W., The O. T. and the Modern Man (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

Brunner, E., *Die Unentbehrlichkeit des A.T. für die missionierende Kirche.* Vortrag (23. Stuttgart 1934, Evang. Missionsverlag. *M* 0,50).

Cyriacus, Das Alte Testament (Wacht im Osten 1 [1934] 338—348): Das AT und seine heutige Bekämpfung.

Eberhard, R., Ein Wort für und über das AT (Protestantenbl. 67 [1934] 468—471).

Fichtner, J., *Kann das AT für unsere Zeit Heilige Schrift sein?* (24. Glogau 1934, Schles. Pfarrver. *M* 0,40).

Fischer, Z., O. F. M., *Rosenbergs entjudetes Christentum* (Neue Ordnung 1935 Mai-Juni): Wendet sich gegen Versuche das AT als „verjudet" aus

dem Bekenntnis des Christen zu streichen (Klerusblatt 16 [1935] Nr. 31 S. 552).

Grill, S., Um die rechte Würdigung des AT (Schönere Zukunft 9 [1933/34] 300—302).

Herntrich, V., Das Alte Testament und unser Volkstum (Junge Kirche 3 [1935] 388—400).

Herntrich, V., Die Bedeutung des Alten Testaments für die Seelsorge. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium (Monatsschr. f. Pastoraltheologie 31 [1935] 127—144).

Kessler, W., u. Weber, E., *Gott und Volk nach dem Zeugnis der Bibel* (40. München 1934, Kaiser. *M* 0,65).

Malessa, F., *Jesus Christus im Alten Testament! Oder: Erlösungszeugnis im Alten Testament!* (40. Reutlingen 1935, Killinger. *M* 0,50).

Nietzsche, Fr., *Judentum, Christentum, Deutschtum* (Die Erhebung: 84. B. 1934, Steegemann. *M* 1,—): Eine Auswahl mit Nachwort von P. Bergenhagen.

Paffrath, Th., O. F. M., *Steht Jahwe im Gegensatz zum Vatergotte Jesu?* (ThGl 25 [1933] 736—739): Im Anschluß an Ex 3. 33. 34. 20 wird der Nachweis erbracht, daß der atl Gottesbegriff wesentlich die Liebe und Güte Gottes (Jahwes) betont, ein Charakterzug, der auch erhalten bleibt in den Stellen, in denen die Strafgerechtigkeit stärker in die Erscheinung tritt. „Der Gottesbegriff des AT ist also im Wesen von dem des NT nicht verschieden, Jahwe ist kein Gegensatz zum Vatergott Jesu.“ D. S.

Schomerus, W., Unsere Stellung zum Alten Testament (Christdeutsche Stimmen 1935, 58—74).

Strasser, E., Kann das Alte Testament Glauben wecken? Eine Antwort aus der Mission (Luthertum 45 [1934] 339—348 370—377).

Townsend, J., *The modern approach to the Old Testament* (Ld. 1935, Allen and Unwin): Eine Einführung mehr vom Standpunkt des Seelsorgers und Studenten als des Gelehrten (nach Times Lit. Suppl. 1935, 383). D. S.

Vischer, W., *Das Christuszeugnis des A. T.* Bd. 1. *Das Gesetz* (318. München 1934, Kaiser).

Huch, R., *Israel und Wir.* Ein Zwiegespräch zwischen einem Alten und einem in mittleren Jahren. Eine Volks- und Aufklärungsschrift (76. B. 1934 Huch. *M* 1,80).

Jodendom *en christelijke naastenliefde* (100. Tielt 1934. Lannoo).

Kuhn, K. G., Die inneren Voraussetzungen der jüdischen Ausbreitung (DtTh 2 [1935] 9—17): „Das Judentum ist als sachliche Einheit von Volk und Religion in seinem Bestand unabhängig von festen Wohnsitzen. Es lebt seinem Wesen nach in der Fremde. Seine Ausbreitung über die ganze Welt ist damit von seinem Begriff aus mit Notwendigkeit gesetzt. Es hat keine Heimat in dieser Welt.“ D. S.

Parkes, J., *The conflict of the Church and the Synagogue. A study in the origins of antisemitism* (XXVII u. 430. Ld. 1934, Soncino Press. *s* 10 *d* 6).

Pharmakidis, S., *Der deutsche Antisemitismus in geistig-seelischer Betrachtung.* Ein Grieche an die Jugend Europas (15. B. 1934, Batschari. *M* 0,50).

Radziejowski, L., Judaizm wobec chrześcijanstwa (*Der Judaismus gegenüber dem Christentum*): (Przegląd Katol. 72 [1934] 767—776): Sucht die Quelle des feindlichen Verhältnisses des Judaismus zu der Lehre Jesu Christi zu finden, wobei er streng wissenschaftlich vorgeht. K. B.

Rosa, E., S. J. „*La Questione Giudaica*“ *e l'antisemctismo nazional-socialista* (Civ. catt. 85, 4 [1934] 126—136 276—285).

b) Biblisch-orientalische Sprachen (vgl. Inschriften).

1. Allgemeines. Sprachvergleichung.

Cohen, M., Chronique de linguistique chamito-sémitique (REsem 1934, 3—4, XXIII—XXX).

Kamptz, K. v., u. *Weißbach, F. H., Orientalische Sprachen* (Jahresberichte des Literar. Zentralbl. 11, 1934 [Lp. 1935] 305—314).

Gray, L. H., *Introduction to semitic comparative linguistics* (N. Y. 1935, Columbia University Press).

Goliger, M., Zur Lehre von den grammatischen Kategorien im Semitischen (Riv. degli Studi Orient. 15 [1934] 199—252).

Śmieszek, A., Semicke i Egipska narwa słońca (*Die semitische und die ägyptische Bezeichnung der Sonne*): (Rocznik Orjent. 9 [Lwów 1934] 113 bis 130).

2. Hebräisch.

Lövinger, S., *Ket Közepkori héber grammatiscarol* (XXXIV u. 35. Budapest 1931): Behandelt nach REj 1934, 118 den Autor einer Grammatik Petah Debarai und einen Kommentator zu dieser Grammatik. D. S.

Levias, C., The order of the Hebrew alphabet (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 131—33): Sprengling hatte im Anschluß an die Entzifferung der Sinai-Inschriften gemeint, manche Buchstaben müßten erst in späterer Zeit in das Alphabet eingeschoben worden sein. Demgegenüber will L. nachweisen, daß die Buchstabennamen eine Mischung von Hebräisch, Aramäisch und Arabisch und dementsprechend zu erklären sind. Stellt man ט, י und כ zwischen ס und ע, so enthält die erste Reihe, von א bis כ Teile der Welt, die zweite von י bis שׁ die Teile des menschlichen Körpers. Schmid.

Gandz, S., Hebrew numerals (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 53—112): Grunzüge einer Geschichte der hebräischen Zahlenzeichen auf Grund der Literatur und der Inschriften. Auch die Gematria wird behandelt (abzuleiten von γραμματαίϰ). Schmid.

Celestin de Mouilleron, Nécessité d'un dictionnaire catholique d'hébreu biblique (Et. Franc. 45 [1933] 477—486).

Cassel, D., *Hebräisch-deutsches Wörterbuch.* 12. Aufl. (VIII u. 360. Breslau 1934, Handel. Geb. *M* 6,—): 1930 war die 11. Auflage erschienen, die, wie die 12. (Titelblatt und Vorwort sind neu gesetzt), mit der 10. übereinstimmt. Der Preis ist gesenkt, so daß hier das billigste vollständige, mit ausgewählten Belegstellen versehene Wörterbuch zum hebräisch-aramäischen Alten Testament vorliegt. Preis, Anlage und Umfang machen das Buch zum Schulgebrauch, für den es bestimmt ist und in dem es sich längst eingebürgert hat, geeignet, ebenso die Ausstattung, wenn auch die Vervielfältigungstechnik im hebräischen Druck nicht überall ganz sauber gearbeitet hat. Von hier aus, aber auch sonst würde es sich empfehlen, eine wirkliche neue Auflage mit Überprüfung des Gebotenen ins Auge zu fassen.

Klatzkin, J., *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris.* Operis collaborator: M. Zobel. P. 4 (r-t). (220. B. 1934, Eschkol-Verl. Geb. *M* 20,—): S. BZ 20, 73.

Bauer, H., Etymologica I (ZSem 10 [1935] 1—10): 3. פֶּן „damit nicht" erstarrter Imperativ. 4. מַם = משׂא 5. שׁוֹפִין, קְצִין, שַׁכִּין ursprüngliche Pluralformen. 6. אוֹב „Totengeist". 7. Wurzel wdy = hoch, tief. 8. Hebr. עשׂה „tun" = ar. ġašiya 9. שׁבר „Getreide kaufen" eigentlich (Silber) abbrechen. 11. הֵצִית „anzünden" = einen Ton geben. D. S.

Birnbaum, S., Hebräische Etymologien im Deutschen (Zs. f. deutsche Philol. 59, 238—241).

Driver, G. R., Studies in the vocabulary of the Old Testament VII (JthSt 35 [1934] 380—393): Hinweise auf die Tatsache, daß die Septuagintaübersetzer Kenntnis von Wurzeln hatten, die jetzt nur mehr aus dem Akkadischen, Aramäischen, oder Arabischen zu belegen sind. D. S.

Rosmarin, T. W., Contributions à la philologie hébraique (REj 98 [1934] 94—99): אוֹל Ps. 73, 4 von alâlu stark sein; אוֹב Lev 19, 31; 20, 6. 27 etc. = ass. abúbu. D. S.

Thomas, W., Naphath-Dor: A hill sanctuary? (PEF 67 [1935] 89 f): Bezeichne eine Höhe, auf der der rituelle Tanz vollführt wurde. D. S.

3. *Sonstige orientalische Sprachen.*

Witzel, M., O. F. M., *Zur Erklärung der 2. Tafel Ludlul bêl nimêqi* (Orientalia 4 [1935] 107—123): Gibt Umschrift des Textes und die neue Übersetzung mit ausführlichem Kommentar. D. S.

Gardiner, A. H., *Hieratic Papyri in the British Museum 3rd Series. Chester Beatty Gift.* Vol. 1. *Text* Vol. 2. *Plates* (Ld. 1935, British Museum. 95 *s*).

Bauer, H., Wechsel von p, m, b mit u̯ im Aramäischen und Arabischen (ZSem 10 [1935] 11—13).

Schleifer, J., Randglossen zu C. Brockelmanns Lexicon Syriacum II (WZKM 42 [1935] 199—216): Fortsetzung von ZSem 7 (1931) 170 ff.

Graf, G., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (95. Lp. 1934, Brockhaus. *M* 4,—): Sonderdruck der Aufsatzreihe in ZSem 7 H. 3, 8 H. 3, 9 H. 3/4 (vgl. BZ 22, 282).

Friedrich, J., Angebliche moderne Reste altkleinasiatischer Sprachen (ZdmG N. F. 13 [1934] 289—301): Weder das Fortleben einer protohattischen Sprache noch der altkappadokischen läßt sich erweisen (ersteres gegen J. von Mészáros, Die Päkhy-Sprache, Chicago 1934, letzteres gegen Karolides [1884]).

Friedrich, J., Alte und neue hethitische Wörter (Archiv Orientalní 6 [1934] 358—376): U. a. Termini für kultisch unrein.

c) Text und Übersetzungen.

1. *Der hebräische Text.*

Biblia Hebraica adjuvantibus W. Baumgartner, G. Beer . . . [s. BZ 21, 80] edidit **R. Kittel.** Textum masoreticum curavit **P. Kahle.** Editionem denuo elaboratam ad finem perduxerunt **A. Alt** et **O. Eißfeldt.** 5. Liber Samuelis. Praeparavit R. Kittel (97. Stuttgart 1933, Priv. Württ. Bibelanstalt. *M* 1,50). — 6. *Liber regum.* Praeparaverunt R. Kittel et M. Noth (108. Ebd. *M* 1,50). — 13. *Megilloth: Ruth.* Praeparavit Th. H. Robinson. *Canticum canticorum. Ecclesiastes.* Praep. F. Horst. *Threni.* Praep. Th. H. Robinson. *Esther.* Praep. F. Buhl (60. Ebd. *M* 1,50). — 3. *Numeri.* Praep. W. Rudolph. *Deuteronomium.* Praep. J. Hempel (132. Ebd. 1935. *M* 1,50).

2. *Übersetzungen.*

Septuaginta *id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* edidit A. Rahlfs. 2 Bde (XLVIII u. 1184; 941. Stuttgart 1935, Privileg. Württ. Bibelanst. Geb. *M* 12,—; einbändige Luxusausgabe geb. *M* 17,—).

Barnes, W. E., The recovery of the „Septuagint“ (JthSt 36 [1935] 123 bis 131): Setzt sich einläßlich mit den Editionsgrundsätzen von Rahlfs auseinander. — Vgl. Hempel o. S. 395. D. S.

Fruhstorfer, K., Die griechische Übersetzung der Siebzig (ThpQ 88 [1935] 465—472): Behandelt u. a. kurz die exegetisch-theologische Bedeutung der LXX, ihre Wertschätzung bei Christen und Juden, ihre textkritische Eigenart, die Transkriptionshypothese (Urteile pro et contra), nennt die Sixtina, die Ausgaben von van Ess [neueste Auflage 1933!] und Loch und bespricht dann anerkennend die neue Ausgabe von Rahlfs. — Der Aufsatz ist auch als S. 9—16 des o. S. 381 f genannten Sonderdruckes erschienen.

Risch, A., Die Neuausgabe der griechischen Bibel (AelKz 68 [1935] 441 bis 446): Zur Handausgabe der Septuaginta von Rahlfs. D. S.

The **Old Testament** *in Greek* according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other Uncial Manuscripts . . . Edited by A. E. Brooke, N. McLean and the late H. St. J. Thackeray. Vol. 2. *The Later Historical Books* P. 4. 1. *Esdras, Ezra-Nehemiah* (Cambridge 1935, University Press).

Ziegler, J., *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (AtAbh 12, 3: VIII u. 220. Münster 1934, Aschendorff. *M* 14,40): Wie der Titel anzeigt und das Vorwort noch hervorhebt, soll nicht der ganze Fragekomplex der Is-LXX behandelt werden. Für die Transkriptionshypothese Wutz's wird im wesentlichen auf Fischer verwiesen. Die inhaltreiche und sorgfältige Abhandlung gibt einleitende Bemerkungen zur Methode der Is-Übersetzung, zeigt ihre Einheitlichkeit, bespricht ihr Minus und Plus, ihre Bilder und Vergleiche, ihre Beziehungen zu anderen Schriften des AT, gegenseitige Beeinflussung sinnverwandter Stellen in der Is-LXX, ihren alexandrinisch-ägyptischen Hintergrund. Eine Fülle von Einzelarbeit steckt in diesen Untersuchungen. Die Auseinandersetzung mit literarischen Vorgängern zeigt auch hier negativ, wie weit wir noch von einigermaßen endgültigen Ergebnissen in der atl Textkritik auch bei gleichen Methoden entfernt sind. Der Wert solcher Nachprüfung und neuer Vorschläge wird dadurch nicht berührt. Darüber hinaus wird man besonders die methodischen Bemerkungen und die Untersuchungen, die die Is-LXX in größeren Zusammenhang stellen, begrüßen.

Ziegler, J., *Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch* (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie Braunsberg im Wintersemester 1934/35: 16. S.): Eine Nachprüfung zu Herrmann-Baumgärtel (1923), die im zweiten Teil einen zweiten Übersetzer für sicher annehmen, erbringt bedeutsame Anzeichen für die Einheit des Übersetzers. Für das, was gegen die Einheit zu sprechen scheint, gibt es andere Erklärungen.

Dugmore, C. W., Two Samaritan Mss in the library of Queens' College, Cambridge (JthSt 36 [1935] 131—146): Enthalten 1. Lev 25, 40 — Num 3, 32 und 2. Num 28, 2—32, 42. Es sind Stücke einer Rolle. Sie werden beschrieben, Varianten bestimmt. Stammen vielleicht aus dem 13. Jahrhundert. D. S.

Goldberg, L., *Das samaritanische Pentateuchtargum.* Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen (Bonner orientalist. Studien 11: 3 Bl., 60 S., 1 Bl. Stuttgart 1935, Kohlhammer. *M* 4,—).

Dold, A., Ein Stuttgarter altlateinischer Unzialpsalter aus dem 8. Jahrhundert (Röm. Quartalschrift 42 [1934] 251—277): Es handelt sich um den sogenannten Merovingischen Psalter der Stuttgarter Landesbibliothek: Cod. Bibl. fol. 12. Eine eingehende paläographische Untersuchung lasse es wahrscheinlich erscheinen, daß die Handschrift von einem irischen Schreiber stammt. Sie wurde für Echternach hergestellt. Behandelt sprachliche Eigentümlichkeiten des Textes, die beigegebenen Glossen und Cantica. Tafeln. D. S.

Burkitt, F. C., The Bible of Gildas (Rbén 46 [1934] 206—215): Die Zitate bei Gildas zeigen, daß sich in der britischen Kirche um 550 n. Chr. die Vulgata durchzusetzen begann. Nur Ez, Kl. Prof. und die meisten

Weisheitsbücher mit Job wurden noch in der altlateinischen Fassung benutzt. D. S.

Moss, C., The Peshitta Version of Ezra (Muséon 46, 55—110): Kritische Studie über Br. Mus. Or. 8732 (8. Jahrh.). D. S.

Burmester, O. H. E., The Bohairic pericope of 3 Kingdoms 18, 36—39 (JthSt 36 [1935] 156—160): Aus Ms Nr. 285 der Bibliothek des Koptischen Patriarchats. Text, Übersetzung, Varianten-Apparat. D. S.

Till, W., Ein sahidisches Baruch-Fragment (Muséon 46, 35—41) = Bar. 3, 6—30. 10./11. Jahrhundert. D. S.

Un fragment sahidique d'Osée II, 9—V, 1 (B. M. Or 4717, 5) (Muséon 47 [1934] 185—204): Der Text nach einer Photographie, daneben der bohairische Text und unter dem Strich der achmimische. D. S.

Bévenot, D. H. O. S. B., *The armenian text of Maccabees* (JPoS 14 [1934] 268—283): Wenn Sin., Altlat. und Arm. Übersetzung zusammengehen, verdient der der Arm. Übers. zugrunde liegende gr. Text das höchste Vertrauen. Gehen sie nicht zusammen, hat Arm. den Vorzug vor Sin. Arm. ist frei von Lukianismen. D. S.

Muyldermans, J., Miscellanea Armeniaca (Muséon 47 [1934] 293—296): Hinweis auf ein Ms 265 Nr. 20 von St. Lazarus in Venedig mit einem anonymen Kommentare über die Vision des Ezechiel. D. S.

Habersaat, K., *Zur Datierung der jüdisch-deutschen Hohelied-Paraphrasen.* Ein bibliographisch-literarischer Versuch (2⁰. 1 Bl. 1933. Druck von Knauer, Frankfurt a. M.): H., auswärtiger Mitarbeiter des Deutschen Bibel-Archivs, stellt in Tabellenform aus Steinschneider, Catal. Bodl. und Serapeum IX, X, Fürst, Biblioth. Jud., Hebr. Bibliogr., Wolf, Biblioth. Hebraea, Staerk-Leitzmann, Die jüd.-deutschen Bibelübersetzungen (1923) 32 solcher Paraphrasen von 1544—1789 nach Erscheinungsjahr, Druckort, Drucker, Fundort, Ausgabe, Übersetzer z. T. mit Literaturverweis und sonstigen Bemerkungen zusammen. Ein Ms des Verfassers: *Die jüdisch-deutschen Hohelied-Paraphrasen:* Beitrag zu einer Canticum-canticorum Bibliographie (16 S.) befindet sich in Maschinenschrift in der Staatsbibliothek Berlin, im Deutschen Bibel-Archiv Hamburg im Britischen Museum. Die j.-d. Megilloth sind stets den Pentateuch-Ausgaben beigedruckt. — *Ders., Die jüdisch-deutschen Hohelied-Übertragungen.* Ein Beitrag zur hebr. Bibliographie (Frankfurter Israelitisches Gemeindebl. 1934 Nr. 4 S. 135): Weitere Bemerkungen und Berichtigungen zur Tabelle. Älteste j.-d. Übertragung des HL 1421 (in Parma). — **Ders.,** *Miszellen zum Canticum-Canticorum.* Ein Beitrag zur alttestamentlichen Bibliographie (4 S. Text. Frankfurt a. M. 1935, Carolus-Druckerei): Ein Nachtrag von B. Friedberg zum vorhergehenden Aufsatz. Sodann zum liturgischen Vortrag und zur Geschichte der Exegese des HL. Das HL in Hss bes. des hl. Bernhard. Übersetzungsproben.

Brückner, W., *Ein ostmitteldeutsches Psalterfragment* (79. Breslau 1934, Genossenschafts-Buchdr.): „Breslauer Dissertation. — Hs I o 100 der Univ.- u. Staatsbibliothek zu Breslau. Inhalt: Pss 43, 20 bis 88, 25 (mit Unterbrechungen). Entstehung 2. Hälfte des 14. Jhs.“ (LZbl 86 [1935] 308).

Schilling, R., Zwei Psalterien, ihre Stellung zu fränkischen Bildhandschriften des 13. Jhs (Belvedere 12 [1934] 33—42).

Franz, E., Noch einmal Psalm 90, 10 „Und wenn es köstlich gewssen ist, (AelKz 68 [1935] 203—207): Zur Auslegung von Luthers Übersetzung durch Althaus (s. o. S. 72). Dazu

Althaus, P., Nachwort (AelKz 68 [1935] 207—209).

Hahn, F., Zur Verchristlichung der Psalmen durch Luthers Übersetzung (StKr N. F. 1 [1934/35] 173—203).

Henne, E., O. M. Cap., *Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert.* 2. Tl. *Die Lehrbücher und die prophetischen Bücher.* 1. u. 2. Aufl. (Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes übersetzt und er-

läutert von E. Henne u. K. Rösch. Bd. 2: 1192. Paderborn 1936, Schöningh. Geb. M 3,80): Dieser zweite Band erfüllt alle Erwartungen, die man auf Grund des ersten inzwischen neu aufgelegten Bandes (s. BZ 22, 284) hegen durfte. Bezüglich der äußeren Form darf auf diesen verwiesen werden. Auch der textkritische Übersetzungsgrundsatz wurde mit gutem Grund als Richtschnur beibehalten. Angesichts der unsicheren Resultaten der atl Textkritik ist es bei einer für weiteste Kreise berechneten Übersetzung ein gewisser objektiver Vorzug, daß sich die Wiedergabe soweit als möglich an den zu einer festen Überlieferung gewordenen Grundtext anschließt auch in Büchern, die z. T. vielfach textkritisch untersucht sind. Diesen Text dem Verständnis zu erschließen, ist nicht bloß praktische Erwägung, sondern auch wissenschaftliches Teilziel. Der sinngetreuen Übersetzung entspricht die freie rhythmische Gestaltung und freie stichische Gliederung der poetischen Stücke. Nur die Klagelieder u. ä. sind im Kinarhythmus wiedergegeben. Die Übersetzung ist lebendig, gewählt, leicht verständlich, die Einteilung übersichtlich, einleuchtend und einprägsam. Die Anmerkungen sind verhältnismäßig reichlich und zeugen wie die Vorbemerkungen zu den Büchern von wissenschaftlicher Grundlage und selbständiger Durcharbeit der Fragen. So darf auch diesem Band, dem noch ein Register der hauptsächlichsten sittlichen und religiösen Begriffe von P. Bonav. Dickers beigegeben ist, weiteste Verbreitung gewünscht werden.

Jonat, F. K., *Die Heiligen Bücher des Alten Bundes.* In deutscher Übersetzung und mit Anmerkungen. Bd. 1; 2 (818; 774. Braunschweig 1934, Wollermann. Geb. M 12,—): Bd. 1. Die historischen, Bd. 2 die rethorischen, didaktischen und poetischen Bücher.

Torczyner, H., *Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen.* Bd. 1. *Tora/Fünfbuch* (XII u. 429. Frankfurt a. M. 1935, Kauffmann).

Feuchtwanger, L., Die neue Berliner Bibel. Grundsätzliches zu einer neuen deutschen Bibelübersetzung (Der Morgen 11 [1935] 123—130): Es handelt sich um die deutsche, von Torczyner herausgegebene Übersetzung des AT für den innerjüdischen Gebrauch. D. S.

The Speaker's Bible. Edited by E. Hastings. *The Book of Isaiah* (Aberdeen 1935, „Speaker's Bible" Office).

James, R., *The Canterbury Psalter. With introduction* (Lund 1935, Humphries. *guineas* 6).

Paquay, J., *De Souter in de Bijbelvertaling van 1360.* Bronnenuitgave uit het middelnederlandsch Souterbock der XIVe eeuw (45. Lummen 1933, Vakschool St. Ferdinand). — Ruperto s. u. S. 417.

Roca, R., i **Cardó, C.**, *La Sagrada Biblia.* Versió catalana. VIII. *Ecclesiàstic. Isaïas* (Barcelona 1935, Editorial Alpha): Mit Einleitung und Anmerkungen (nach P. Pous in Estud. Franc. 1935, 334 f).

3. Textkritik.

Nyberg, H. S., Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuche demonstriert (ZatW N. F. 11 [1934] 241—254): Bemängelt, daß die atl Textkritik noch immer von einer klaren Besinnung auf das prinzipielle Problem weit entfernt ist, stellt die stillschweigenden Voraussetzungen der bisherigen atl Textkritik zusammen und ihnen Leitsätze, die an der übrigen orientalischen Philologie orientiert sind, gegenüber. Der masoretische Text müsse höher als die LXX eingeschätzt werden; vertiefte sprachliche Interpretation erweise hunderte von Emendationen als unnütz. Als Probe legt N. Hos 8 in textkritischer Behandlung vor unter Beiziehung der LXX und Peschitta. Ergebnis: In Hos gehen G und S auf alte Vulgärrezensionen der Diaspora zurück, M bietet dagegen eine sorgfältige, auf gute alte Tradition zurückgehende Rezension.

Ruben, P., A proposed new method of textual criticism in the Old Testa-

ment (AmJsemL 51 [1934/35] 30—45 177—188): Glaubt als verdächtig angesehene Versteile vielfach als Zeugen einer bestimmten Textrezension oder Textrestitution erweisen zu können. Beispiele: Is 1, 21—31. D. S.

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie (allg., israel., jüd., sonstiges).

Bulletin de Science des Religions (RSphth 29 [1934] 401—449): Synave behandelt die semitischen Religionen und zwar die phönizisch-syrische, die assyrisch-babylonische und die nachbiblisch-jüdische. D. S.

Moock, W., *Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung* (Die religiöse Entscheidung [Hefte kathol. Selbstbesinnung] 4: 85. Warendorf 1935, Schnell. *M* 1,50).

Baumgartner, W., Alttestamentliche Religion 1928—1933 (ARW 31 [1934] 279—332): Literaturübersicht mit kritischen Bemerkungen. D. S.

Lofthouse, W. F., The evolution of religion in the OT (The Modern Churchman 24 [1934] 259—274).

Lofthouse, W. F., The O. T. in relation to the origin and evolution of the religion of Israel (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5—7).

Schmökel, H., *Jahwe und die Fremdvölker.* Der Werdegang einer religiösen Idee (Breslauer Studien zur Theol. u. Religionsgesch. 1: 132. Breslau 1934, Maruschke. *M* 5,—): Die Entwicklung des universalistischen Gedankens in der Religion Israels (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 246).

Newton, W. L., *Notes on the covenant. A study in the theology of the prophets* (XX u. 234. Cleveland [Ohio] 1934, Seminary Press [1227 Ansel Road]. Geb. *$* 2,—): Die wertvolle Studie beschreibt zunächst kurz, was die geschichtlichen Bücher an Bundesschließungen zwischen Gott und den Menschen berichten, sodann, welche Stellung den Propheten im AT zukam und wieweit ihre Schriften direkte Hinweise auf jene Bundesschließungen enthalten. Die Hauptuntersuchung beschäftigt sich vor allem mit der Stellungnahme der Propheten zu dem bei ihnen im Vordergrund stehenden Sinaibund, der nicht bloß Auserwählung, sondern auch sittliche Verpflichtungen des Volkes bedeutet und darum bedingt und auflösbar erscheint. Für die Propheten, die den Bund voraussetzen, kommt das Gesetz zunächst nach seinen sittlichen, nicht kultischen Forderungen in Frage. Denn ihre erste Aufgabe war es, durch Betonung jener den Bund mit seinen Verheißungen zu retten. Mit der Aufsichtslosigkeit dieser Bemühungen tritt aber auch die Kehrseite in das Gesichtsfeld der Propheten, die Aufhebung des Sinaibundes und der Neue Bund, der sich an den einzelnen wendet. Diese Aufhebung bereitet sich seit dem Exil vor und wird mit dem NT Wirklichkeit. N. stellt die sich dabei ergebenden theologischen wie kritischen Fragen einschließlich der Ansprüche des Judentums klar heraus und löst sie in zutreffender Beweisführung in konservativem Sinn, wobei mit Recht auch jene Stellen verwertet werden, die zwar den Bund nicht nennen, aber die Bundesidee voraussetzen. Naturgemäß berührt sich das Buch z. T. mit Hoepers (BZ 22, 86), der nicht mehr beigezogen werden konnte, aber im einzelnen behalten beide ihren selbständigen Wert.

Grill, S., Die Gnadenökonomie des Alten Bundes (Christl.-pädag. Bll. 57 [1934] 111—114).

Smith, R., *The religion of the Hebrews (to A. D. 70)* (Ld. 1935, Epworth Press).

Marcus, R., Divine names and attributes in Hellenistic Jewish literature (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1931/32, 43—120): Eine sehr reichhaltige alphabetische Zusammenstellung von göttlichen Namen und Attributen (im weitesten Sinn) aus der Literatur des hellenistischen Judentums. „The index is designed to show what proportion

of already existing expressions used of God was kept by Jews-writing original Greek works, and how many terms of religious significance were apparently for the first time taken over from the religious or philosophical vocabulary of Greek literature, or else where"(45). Von den 470 angeführten Ausdrücken sind 130 hellenistisch. Schmid.

Van Imschoot, P., L'action de l'esprit de Jahwé dans l'A. T. (RSphth 23 [1934] 553—586): Die Hebräer haben dem Geiste Jahves keine Existenz oder Tätigkeit wirklich getrennt von Jahve selber zugeschrieben. Wenn der Geist Jahves wirklich als selbständige Seinsform erscheint, so ist das der Unfähigkeit der Hebräer zu abstrahieren zuzuschreiben. D. S.

Sander, R., *Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum* (BWA u. NT 4. F. H. 16: XVI u. 154. Stuttgart 1935, Kohlhammer. *M* 9,—): Der erste Hauptteil untersucht das unreflektierte Nebeneinander von Furcht und Liebe vom Dt bis zu den Ps Salomons (Neh, Pss, Sir, Test XII Patr.). Das Dt ist deshalb als Ausgangspunkt gewählt, weil seine paränetischen Teile das erste Zeugnis der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte dafür sind, daß die Worte „fürchten" und „lieben" in der Form von Geboten an das Volk vorkommen. Im Mittelpunkt des zweiten Hauptteils, welcher die Reflexion der Rabbinen über das Verhältnis zwischen Furcht und Liebe behandelt, steht eine sehr gründliche Untersuchung einer Stelle im Mischna- und Tosephta-Traktat Sota, die von der doppelten Beurteilung der Frömmigkeit Jobs bei den Rabbinen spricht: Hat Job Gott gleich Abraham aus Liebe oder nur aus Furcht gedient. Diese Stelle wird sodann in den Zusammenhang der rabbinischen Diskussion über das Verhältnis von Furcht und Liebe als Motiven des sittlichen Handelns überhaupt hineingestellt. Schmid.

Aistleitner, J., Az Ószövetség életfogalma [*Der atl Lebensbegriff*] (Theologia 1 [Budapest 1934] 21—29 112—119 202—206).

Classen, W., Die Messiaserwartung bei den Völkern des Altertums (Schwabenspiegel [„Württ. Ztg."] 28 [1934] 401 f).

Andrea d'Alpe, O. M. C., *Le speranze messianiche fuori della Bibbia* (Pal. del Clero 13 [1934, 2] 481—484; 14 [1935, 1] 66—68).

Ceuppens, F., O. P., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (562. Rom, Coll. Angelico).

Godard, A., *Le prophétisme et les temps nouveaux* (16⁰. P. 1934, Perrin. *Fr* 10,—).

Guisan, R., Le secret messianique (RThPh 22 [1934] 222—235).

Erman, A., *Die Religion der Ägypter.* Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Mit 10 Taf. u. 186 Abb. im Text (XVI u. 465. B. 1934, de Gruyter. Geb. *M* 7,50): Kann als dritte, neubearbeitete und erweiterte Auflage von Erman, Die ägyptische Religion ([1]1904, [2]1909 [Berlin, Reimer], auch ins Englische, Französische und Italienische übertragen) bezeichnet werden, die von bestimmten Abschnitten abgesehen nicht viel mit ihren Vorläufern gemein hat. Das Buch erscheint in anderem Verlag, in größerem Format, Druck und Umfang. Doch ist letzterer auch durch sachlichen Zuwachs im Text und in den Abbildungen bedingt. Geblieben ist die bei aller wissenschaftlichen Unterbauung leicht verständliche, flüssige, lebendige Darstellung, die z. T. eines leicht ironisierenden Untertones nicht entbehrt. Dieser offenbart da und dort in Verbindung mit sonstigen gelegentlichen Werturteilen auch E.'s persönliche religiöse Einstellung, ohne daß dadurch die objektive Darbietung der Äußerungen der ägyptischen Religion bis zu ihrer Nachwirkung in Europa beeinträchtigt würde. Diese quellenmäßige Darstellung, die allerdings nicht vollständig sein will, sondern bei einer gewissen Bevorzugung des Schrifttums das Unwesentliche und Verwirrende fortläßt (S. V), ist das, was dem Buche bleibenden Wert sichert und es für jeden, der sich mit der ägyptischen Religion beschäftigt, unentbehrlich macht. Auch in der gegebenen Auswahl galt es

noch des Verschlungenen, durch die Jahrhunderte Nebeneinandergestellten genug zu entwirren. Schon von hier aus, aber auch weil das Buch nicht bloße Quellensammlung sein will, ergab sich der geschichtliche Aufriß mit der Notwendigkeit, auch aus Späterem Rückschlüsse auf das Frühere zu ziehen und auf die religiösen Urgründe zurückzugehen. Hierbei ist, abgesehen von Hinweisen auf modernes religiöses Empfinden, auf Religionsvergleichung verzichtet. Um so lieber hätte man den Hinweis auf unsere Dreifaltigkeitslehre, in der der Heilige Geist ein künstliches Wesen sei, von dem der natürliche Glaube nichts wisse (S. 88), und auf das ,,Hersagen" von Vaterunser und Ave Maria für das Heil der armen Seelen (S. 256) vermieden gesehen. Allgemeine menschliche Anlage in Gefühl, Phantasie, Vernunft, geographische und geschichtliche Gegebenheiten, weiterhin die Spekulation der Theologen erscheinen im wesentlichen als die Triebkräfte in der Entstehung und Weiterbildung der ägyptischen Religion. Den Kern und Wertmesser der Religion, von dem wir nur ausnahmsweise erfahren, sieht Erman aber in dem, was der Gläubige seinem Gott gegenüber empfindet, gleichviel, wie sich die äußeren Formen der Religion gestalteten. So hat trotz Ermans Zurückhaltung gegenüber Religionsvergleichung auch die vergleichende Religionswissenschaft an dieser Darstellung der ägyptischen Religion größtes Interesse, die ihr umgekehrt durch die durchdachte quellenmäßige Erschließung wertvollstes Material bietet.

Bilabel, F., u. Grohmann, A., *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit.* Nebst einem Beitrag von G. Graf. Mit 1 Tafelbd. (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 5: gr. 8⁰; 2⁰. 452; 2 Bl., 15 Taf. *M* 40,—).

Jean, Ch.-F., La grande triade divine An, ᵈEn-lil, ᵈEn-ki sous les dynasties d'Isin-Larsa, 2186—1925 (RHR 110 [1934] 113—139).

Kowalski, T., Próba charakterystyki twórczości arabskiej (*Die Probe der Charakteristik des arabischen Schöpfergeistes*) (Rocznik Orjent. 9 [Lwow 1934] 1—20).

Eißfeldt, O., Die Wanderung Palästinisch-Syrischer Götter nach Ost und West im zweiten vorchristlichen Jahrtausend (JPoS 14 [1934] 294—300).

Przyluski, J., La Grande Déesse dans l'art syrien (Rv des Artes Asiat. 8 [1934] 93—98).

Przyluski, J., La déchéance de la Grande Déesse (RHR 110 [1934] 157 bis 165): Die indo-iranischen Mythologien erscheinen als Kompromisse der verschiedensten gegensätzlichen Traditionen. D. S.

Fevrier, J. G., A propos du Panthéon Palmyrénien (REsem 1934, 3—4, X—XXII).

Cumont, F., Deux monuments des cultes solaires 1. *Bas-relief mithriaque d'Arsha-wa-Qibar* 2. *Invocation au Soleil accompagnée des ,,mains supines"* (Syria 14 [1933] 381—395).

Buren, D. v., Seals of the gods (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 10 [1934] 165—173).

2. Geschichte.

Hennequin, L., L'aurore de l'histoire dans les pays bibliques (BLe 36 [1935] 25—40): Zunächst Darstellung der vorakkadischen Kulturen der Asianiten und Sumerer in Mesopotamien mit reichen Literaturangaben.

Rust, A., Beitrag zur Erkenntnis der Abwicklung der vorgeschichtlichen Kulturperioden in Syrien (Praehist. Z. 24 [1933] Nr. 3/4.

Salvoni, F., La storiografia degli antichi Israeliti (Scuola Catt 1935, 145—171).

Robert, A., Moïse et son oeuvre (RApol 59 [1934] 385—394 520—534).

Phythian-Adams, W. J., Mirage in the wilderness (PEP 67 [1935]

69—78): Gegen die historisch-kritische Darstellung in der Landnahme (ZatW N. F. 12 [1935] 205).

Wallis, H., *God and the social process. A study in Hebrew history* (XVIII und 353. Chicago 1935, Univ. Press).

Garstang, J., *The heritage of Solomon. An historical introduction to the sociology of Ancient Palestine* (Ld. 1934, Williams. *s* 20).

Kiddle, M., Saul und David. A study of the conflict between northern prophecy and southern priesthood (Theology 28 [1934] 95—101).

Alt, A., Die syrische Staatenwelt vor dem Einbruch der Assyrer (ZdmG N. F. 13 [1934] 233—258): Versucht die geschichtliche Deutung der altaramäischen Inschriften der Stele von Sudschin, nachdem das sprachliche Verständnis durch H. Bauer im wesentlichen erschlossen sei (vgl. BZ 21, 109 f 397; 22, 306). Nach der aus keilinschriftlichen Analogien und den Sudschin-Texten selbst zu erschließenden politischen Lage scheine der zweite Text der ältere zu sein: das südliche Katikka, wohl noch im Staatenverband von Hamath, stehe hier dem nördlichen Staatenverband von Arpad noch verhältnismäßig selbständig gegenüber, während der erste Text die Eingliederung Katikkas in den Verband von Arpad voraussetze.

Zeitlin, S., The Tobias family and the Hasmoneans (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 169—223): Gibt eine vollständige Darstellung des politischen und wirtschaftlichen Lebens der Juden in der hellenistischen Zeit seit Alexander dem Großen. Schmid.

Welch, A. C., *Post-exilic Judaism* (Ld. 1935, Blackwood).

Maxfield, T. H. W., The evolution of Judaism in the postexilic period, with special reference to its literature (The Mod. Churchman 24 [1934] Nr. 5-7).

Hauser, O., *Geschichte des Judentums.* Neuausg. (320. Weimar 1935, Duncker. Geb. *M* 4,80): Erstausgabe 1921. Bis auf die Gegenwart fortgeführt (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 224).

Berve, H., Zur Kulturgeschichte des alten Orients (Arch. f. Kulturgesch. 25 [1934] 216—230): Zu dem betreffenden Band des Handbuches der Altertumswissenschaft (s. BZ 22, 70 f unter Kees, Goetze, Christensen).

Cornelius, F., Hellenismus und Orient (Archiv f. Kulturgeschichte 24 [1934] 304—311).

San Nicolò, M., Parerga Babylonica XIII—XV (Archiv Orientalní 6 [1934] 335—341): S. BZ 22, 297. XIII. *Zur Chronologie des Bêl-šîmanni und šamaš-erîba.* Die Gegenregierung des ersteren beginne nach VS. VI 331 im Dumuz oder Ab des 2. Jahres des Xerxes (484/83), die des letzteren gehöre wohl noch in dasselbe Jahr oder allenfalls in ein der allernächsten folgenden Jahre des Xerxes. — XIV. *Eine neubabylonische Urkunde über Dienstantichrese des Schuldners*: Vom Jahre 562 v. Chr.

Hommel, F., Oannes am Sternhimmel (Festschrift v. Oppenheim [s. o. S. 390] 41—44 mit 3 Abb.): Gesondert *M* 1,20, Subskr. 0,90): Der Fisch-Mensch eines altbabylonischen Siegelzylinders und auf einem Orthostaten aus Tell Halaf sei der als Aquarius an den Tierkreis versetzte Oannes, nach Berosus der Begründer der höheren Kultur in Babylonien.

Moortgat, A., *Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit* (Sendschrift d. Deutsch. Orient-Gesellschaft 8: 42 mit 37 Abb. Lp. 1934, Hinrichs. *M* 2,50).

König, F. W., *Älteste Geschichte der Meder und Perser* (Der alte Orient 33, 3/4: 66 mit 1 Kte. Lp. 1934, Hinrichs. *M* 2,85).

Herzfeld, E., Xerxes Areios. Ein Beitrag zur medischen Geschichte und zum achaemenidischen Heerwesen (Archaeol. Mitteil. aus Iran 7 [1935] 82 bis 137).

Fruin, R., Der Anfang des susischen Jahres (Acta Orientalia 13 [1935] 319—323): Die Herbstnachtgleiche war ungefähr der Anfang des elamitischen Jahres. Bis auf das Jahr 537 fielen im Orient Regierungsjahre und Kalenderjahre immer zusammen. D. S.

3. *Geographie.*

Tellier, L., S. J., *Atlas historique de l'Ancien Testament.* Fasc. 2 (106. Villefranche [Rhône] 1934, „Trait d'Union", Mongré. *Fr* 5,—).

McKenna, P., The Historic Land of Reuben (Irish Eccl Record 1935, 61—69).

Helfritz, H., Im unbekannten Südarabien (Volk u. Welt 1935, 107—128 mit 16 Abb.).

Gelb, I., Calneh (AmJsemL 51 [1934/35] 189—191): In den assyrischen Texten müssen zwei Ortschaften unterschieden werden: ein Kunulua u. ä. und ein Kullania, das dem biblischen Calneh entspricht. D. S.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie.*

Frazer, J., Etudes d'anthropologie biblique (RHPhr 15 [1935] 28—69): Parallelen zwischen altisraelitischem Leben und dem primitiver Völker.

Kappers, A., and **Parr, L.**, *An introduction to the anthropology of the Near East in ancient and recent times* (VIII u. 200. 95 fig. Amsterdam 1934, N. V. Dagblad en druckerij de Standaard).

Dhorme, E., Le plus ancien temple d'Istar à Ninive (RHR 110 [1934] 140—156).

Brock-Utne, A., Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer (ARW 31 [1934] 272—278): „In der ersten Vollmondnacht des Monats Nisan findet der allgemeine Aufbruch aus dem Winterquartier statt. Der Erstgeborene gehört dem Gott und es liegt in der Natur der Sache, daß der Gott fürchten wird, daß die Reisenden mit dem Erstgeborenen zu flüchten wünschen. Deshalb fährt er in der Nacht des Aufbruches durch das Land, um die Erstgeborenen zu töten. Die Israeliten aber konnten durch eine Bundesmahlzeit das Gelübde des Gottes zu den Vorfahren erneuern. . . . Während der Gott durch das Land fährt und die Erstgeborenen tötet, geht er schonend am Hause der Israeliten vorbei." So erkläre sich der private Charakter des Festes und die Verbindung zum Aufbruch aus Ägypten. D. S.

Flade, G., Ist der „Sündenbock" etwas „echt Semitisches, Jüdisches"? (Deutsch. Pfarrerbl. 38 [1934] 268—70). — *Dass.*, (Zions Freund 36 [1934] 100 f).

Ginzberg, L., Notes sur la Kedoucha et les benedictions du Chema (REj 98 [1934] 72—80).

David, M., *Vorm en wesen van de huwelijkssluiting naar de oud-oostersche rechtopvatting* (41. Leyden 1934, Brill): S. o. S. 101.

Heinisch, P., Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient (Stc 11 [1934/35] 201—218).

Ostersetzer, I., La Collatio Legum Mosaicarum et Romanorum. Ses origins. Son but (REj 97 [1934] 65—96).

Koschaker, P., Keilschriftrecht (ZdmG N. F. 14 [1935] 1—39): Begründet gegenüber der römischen oder antiken Rechtsgeschichte eine Rechtsgeschichte im Bereich der keilschriftlichen Rechtsquellen als selbständige rechtsgeschichtliche Disziplin mit dem Einheitskriterium der Keilschrift, also einer kulturellen, nicht politischen Einheit. Ein Überblick über die Verbreitung des Keilschriftrechtes zeigt, daß es sich hierbei um Rechte verschiedener Völker und verschiedener Zeiten in Babylonien, Assyrien, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien sowie in den östlich an Babylonien grenzenden Bergländern handelt. Ihnen allen gab Babylonien nicht den Inhalt, aber die Form des Rechtes: die Schrift, die Sprache und die Urkunde.

Koschaker, P., Göttliches und weltliches Recht nach den Urkunden aus Susa. Zugleich ein Beitrag zu ihrer Chronologie (Orientalia 4 [1935] 38—80).

Oppenheim, L., Studien zu den altbabylonischen Stadtrechten (Orientalia 4 (1935] 145—174).

Curwen, E. C., Agriculture and the flint sickle in Palestine (Antiquity 9 [1935] 62—66).

Neuville, R., *Les débuts de l'agriculture et la faucille préhistorique en Palestine.* Extrait du Recueil de la Société Hébraique d'Exploration et d'Archéologie Palestiniennes, Jerusalem 1934.

Langdon, S., *Babylonian menologies and the Semitic calendars.* The Schweich Lectures of the British Academy 1933 (Oxford 1935, University Press): Die babylonischen Semiten übernahmen die Monatsnamen von den Sumeriern. So bedeute der Name „Ab" von den Juden übernommen = Fackel, weil man in dem Monat Fackeln brannte für die Verstorbenen (nach Times Lit. Suppl. 1935, 245). D. S.

Schott, A., Das Werden der babylonisch-assyrischen Positions-Astronomie und einige seiner Bedingungen (ZdmG 13 [1934] 302—337): Mit 8 Abb. u. 2 Taf. Zu einer reinen Astronomie kommt es erst ca. 600 v. Chr. Die zu ihr führenden astronomischen Beobachtungen und daraus abgeleiteten Erkenntnisse sowohl in Babylonien wie in Assyrien werden näher dargelegt. Wiederholter Hinweis auf die Tempelorientierung.

Reifenberg, A., Rare and unpublished Jewish coins (PEF 67 [1935] 79—84): Aus makkabäischer, herodianischer und römischer Zeit. D. S.

Segrè, A., Nuovi appunti metrologici (Symbolae Osloenses 13 [1934] 68—73): Die babylonische Elle ist nach dem Duodezimalsystem eingeteilt; (nach Phil. Wochenschrift 1935, 360).

Schlumberger, D., Les formes anciennes du chapiteau Corinthien en Syrie, en Palestine et en Arabie (Syria 14 [1933] 283—317): Wahrscheinlich antiochenischen Ursprungs, unabhängig von Baalbek entgegen der herkömmlichen Auffassung. D. S.

2. Ausgrabungen (vgl. Inschriften).

Mecquenem, R. de, Fouilles préhistoriques en Asia occidentale 1931—1934 (L'Anthropologie 45 [1935] 93—104): Übersicht über die Fundstätten und das da gefundene praehistorische und protohistorische Material mit Angabe der Publikationen. D. S.

Mc Cown, T., *The oldest complete skeletons of Man.* Sonderdruck aus: Bull. of American School of Prehistoric Research 1934, 13—19 pl. 3. 4.

Köppel, R., S. J., *Uralte Scherben und Schädel* (Das Heil. Land 79 [1935] 49—57): Behandelt kurz die Bedeutung der Funde von Telelat Ghassūl und Dschebel Kafze (Nazareth). Skizzen und Bilder. D. S.

Excavations in Palestine, 1933—4 (Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 4 [1934] 194—211): Mit einer Übersichtskarte. Behandelt: ʿAtlīt, Beisān, Beitīn, Gezer, Isbeiṭa, Jabal Qafze, Megiddo, et Tell, Tell el ʿAjjul, Tell el Duweir, Tell el Fūl, Tell el Jerishe, Wadi Maghara. D. S.

Avi-Yonah, M., Lead coffins from Palestine I (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 87—99).

Avi-Yonah, M., Mosaic pavements in Palestine. Second supplement (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 187—193).

Heurtley, W. A., Note on a Palestinian painted sherd in Athens (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 179 f): Mykenische Zeit. D. S.

Baramki, D. C., An ancient cistern in the grounds of government house, Jerusalem (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 165—167 Taf. 76—78): Tonware aus der späteren Bronze-Zeit. D. S.

Baramki, D. C., An ancient tomb chamber at Waʿr abu eṣ Ṣafa near

Jerusalem (Quarterly 4 [1934] 168 f, 1 Taf.): Aus der Zeit 100 vor bis 100 n. Chr. D. S.

Baramki, D. C., An early iron age tomb at ez-zāhiriyye (Quarterly [s o.] 4 [1934] 109 f, 4 Taf.): 22 km südlich von Hebron. Tonware von der Zeit 1000 und jünger; darunter Krüge in Astarteform. Ausgezeichnete Photographien. D. S.

Garrod, D. A. E., *Excavations at the wady al-Mughara.* Sonderdruck aus: Bull. of American School of Prehistoric Research 1934, 7—11 pl. 1. 2.

Hamilton, R. W., and *Husseini, S. A. S., Shaft tombs of the Nablus road, Jerusalem* (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 170—174, 2 Taf.): Übersicht nach Typen und Grabfunden. D. S.

Hamilton, R. W., Note on a chapel and winepress at ʿAin el Jedīde (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 111—117, Taf. 45—48).

Hamilton, R. W., Excavations at Tell Abu Hawām (Quarterly 4 [1934] 1—69): Übersicht über die Grabungen in t. a. h. bei Haifa. Übersicht über die Funde und Beschreibung der Einzelstücke, zahlreiche Abbildungen und Photographien, Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der Siedelung von der späteren Bronze-Zeit bis zur griechischen Zeit. D. S.

Heurtley, W. A., Note on fragments of two thessalian protogeometric vases found at Tell Abu Hawām (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 181).

Iliffe, J. H., A Tell Fārʿa tomb group reconsidered silver vessels of the Persian period (Quarterly [s. o.] 4 [1934] 182—186, Taf. 89—91).

Kelso, J. C., The Kyle Memorial excavations at Bethel (Bs 91 [1934] 415—420).

Marston, Ch., Hebrew potsherds from Tell Duweir (PEF 67 [1935] 91 f): Möglicherweise aus der Zeit Jeremiahs. D. S.

Rowe, A., The 1934 Excavations at Gezer (PEF 67 [1935] 19—33): Mit Übersichtskarte und Photographien. D. S.

Garstang, J., The fall of Bronze Age Jericho (PEF 67 [1935] 61—68): Die Mauern, die Gräber, die Befestigungsanlagen führen zu dem gleichen Resultat: die Bronzezeit hat in Jericho unter der Regierungszeit des Amenophis III (1411—1375) ein gewaltsames Ende gefunden. D. S.

Garstang, J., Jericho: city and necropolis. Fourth report (Annales of Archaeology and Antropology 21 [1934] 99—136, Plates XIII—XLIV).

Glueck, N., Explorations in Eastern Palestine, I (Annual [s. o. S. 81] 1—86 mit 28 Taf. auf S. 87—113 und 30 Abb. im Text): Legt nach einem Überblick über die bisherigen Forschungen (u. a. Meschastein, Baluʿastele) die Ergebnisse der Forschungsreisen vom 16.—23. Mai, vom 27.—4. Juni, vom 8.—16. Juli 1933 vor. Von den besuchten 150 Orten liegen die meisten in Moab, einige im südlichen Ammon, eine Anzahl im nördlichen Edom. Es handelt sich um Oberflächenforschung mit besonderer Berücksichtigung der Tonwaren. Eine Zusammenfassung stellt die Bestätigung von Gn 14, sowie des geschichtlichen Hintergrundes in den Patriarchenerzählungen durch erste und mittlere Bronze-Kultur vom 23. bis 18. Jh. fest, was um so mehr ein Beweis für die gute Überlieferung sei, die die biblischen Erzählungen aus dem 8. Jh. vor sich hatten, als bis zum 13. Jh. eine Besiedelungslücke folge. Auch die biblische Meschaerzählung bestätigt der archäologische Befund, der wieder eine Lücke bis zur Nabatäerzeit aufzeigt.

Seyrig, H., Antiquités Syriennes. 13. *Le culte de Bêl et de Baalshamîn.* 14. *Nouveaux monuments palmyréniens des cultes de Bêl et de Baalshamîn* (Syria 14 [1933] 238—282).

Aistleitner, J., Rasz Samra (Theologia 2 [Budapest 1935] 97—103 193—204 291—302).

Chenet, G., La sixième campagne de fouilles à Ras-Shamra-Ugarit (Syrie) (L'Anthropologie 45 [1935] 216—218).

Diringer, D., Una citta siriana des III e del II millenio av. Cr. (Aegyptus 14

[1934] 381—428): Behandelt die Geschichte der Ausgrabungen von Ras Shamra. D. S.

Treu, F., Quelques notes sur Ras Shamra (Studia Theologica I [Riga 1935] 201—227): Zusammenfassender Bericht über die Ausgrabungsergebnisse und die Bedeutung der Funde für die politische und religiöse Geschichte Israels. Schmid.

Legrain, L., In the land of the Queen of Sheba (AmJofArch 38 [1934] 329—337): Beschreibung einer Sammlung von himjaritischen Altertümern im Pensylvania University Museum. D. S.

Heinrich, E., Deutsche Ausgrabungen in Uruk-Warka (Fo u Fo 11 [1935] 221).

Herzfeld, E., Eine Silberschüssel Artaxerxes I. (Arch. Mitt. aus Iran 7 [1934] 1—8).

Goethert, E. W., Archäologische Funde auf Cypern (Arch. Anz. 49 [1934] 70—123): Fundbericht nach den 6 Verwaltungsbezirken der Insel, mit ausgezeichneten Abbildungen. D. S.

Marinatos, S., Ausgrabungen und Funde auf Kreta 1933—1934 (Arch. Anz. 49 [1934] 245—254).

3. Inschriften.

Gordon, C. H., Aramaic magical bowls in the Istanbul and Baghdad museums. With 6 plates (Archiv Orientalní 6 [1934] 319—334): 6 dem 7. Jh. n. Chr. angehörige Texte aus Babylonien werden in Druck-Quadratschrift in Übersetzung mit Erläuterungen und in Faksimile mitgeteilt. Inhalt: Incantations for frustrating hostile designs of demons and men.

Gordon, C. H., An Aramaic incantation (Annual [S. o. S.81] 141—144): Mit Facsimile. Nr. 9737 des Iraq Museum in Babylonisch-Aramäisch aus dem 7. Jh. n. Chr. gehört zu den Beschwörungstexten, die sich an eine Dämonin in Form eines Scheidebriefes wenden.

Corpus *inscriptionum Caldicarum.* Hrsg. v. C. F. Lehmann-Haupt, Lfg. 2. *Textbd.* (2⁰. IX—XIII. Sp. 57—168 mit Abb. nebst Suppl. zu Lfg. 1 u. 2. B. 1935, de Gruyter). — *Dass., Tafelbd.* (2⁰. 1 Bl., Taf. XLIII bis LXV. Ebd. 1935. Zusammen in 2 Mappen *M* 60,—): Nr. 31—101 (sämtliche Inschriften von Menuas). Im Suppl. Neubehandlung der Bilinguis von Kelischim. Lfg 1 erschien 1928 (vgl. Literar. Zentralbl. 86 [1935] 306).

Schott, A., Zwei babylonische Dichtungen. Zur Einführung (Die Welt als Geschichte 1 [1935] 58—71): Freie Übertragung: „Nun ruht der Fürst.“ „Hör einmal Sklave“ mit geistreichen Erläuterungen. D. S.

Hrozný, B., Les plus anciens rois et l'habitat ancien des „hittites“ hiéroglyphiques (AOri 6 [1934] 399—407): Die Inschrift von Topada (s. BZ 22, 304 unter Bossert), die H. erklärt, zeige, daß die sog. hettitischen Hieroglyphen von einem Reich ausgehen, das sich im 12. und 11. Jh. vom westlichen Kleinasien her auf den Trümmern des althettitischen Reiches bildete.

Hrozný, B., *Les inscriptions „hittites“ hiéroglyphiques. Essai de déchiffrement.* Livr. 2 (Lpz 1935, Harrassowitz).

Ranoszek, R., Kronika Króla hetyckiego Tuthaljasa (IV) (*Die sogen. Annalen des hethitischen Königs Tuthalijas IV*) (Rocznik Orjent. 9 [Lwów 1934] 43—110).

Grebenz, K., Die kleinen Fragmente aus Glasers Tagebuch XI (*Marib*). (WZKM 42 [1935] 67—92).

Höfner, M., Die katabanischen und sabäischen Inschriften der südarabischen Expedition im kunsthistorischen Museum in Wien (WZKM 42 [1935] 31—66).

Diringer, D., *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* raccolte e illustrate (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. 3. Serie vol. 2: XXXII u. 364 mit 45 Abb. im Text u.

30 Taf. Florenz 1934, Le Monnier. *L* 80,—): Ein sehr begrüßenswertes Handbuch, das weit zerstreutes Material sorgfältig sammelt und behandelt, und nicht bloß der geschichtlichen, religionsgeschichtlichen, atl Forschung Handreichung bietet, sondern auch zu Seminarübungen sehr geeignet ist. Der Titel Inschriften will in weiterem Sinn gefaßt sein; es ist jede Art von Legende aufgenommen. ,,Alt-hebräisch" beschränkt den Stoff hauptsächlich auf die erste Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. ,,palästinisch" will nicht den Fund-, sondern Herstellungsort bezeichnen. So sind die Serabit-Inschriften ausgeschlossen (und auch der Meschastein). Die Abbildungen sind teils Nachzeichnungen, teils Photographien der Originale. Im Text werden jeweils die Lesung, ihre Deutung und sonstige Erläuterungen, ihre Datierung und die einschlägige Literatur geboten. Die Hauptabschnitte sind: La tavoletta di Gezer, gli ostraca, le iscrizioni della zona di Silwan, bolli su anfora, sigilli, pesi e misure, miscellanea, falsificazioni. Anschließend an die Schrifttafel (Taf. 29 f) folgen noch alcune osservazioni generali sulla scrittura antico-ebraica. Die erforderlichen Indices sind beigegeben.

Cassuto, U., Iscrizioni ebraiche a Bari (Rivista degli Studi orientali 15 [1934] 316—322).

Cassuto, U., Un antico scongiuro ebraico contro Lilit (ebd. 15 [1934] 259—261): Gibt den hebr. Text aus cod. Vat. ebr. 277, f. 1v. D. S.

Barton, G. A., The second liturgical poem from Ras Shamra. A liturgy for the festival of the God Alein (JAoS 55 [1935] 31—58): Umschrift, Übersetzung, sprachliche Anmerkungen. D. S.

Gaster, Th. H., An ancient semitic mystery-play from a cuneiform table discovered at Ras Shamra (Studi e Materiali 10 [1934] 156—164): Übersetzt die Tafel Louvre AO 17 189, von Virolleaud umschrieben und übersetzt in Syria 14 [1933] 128—151. Der Text soll das libretto eines Mirakelspieles sein, das bei dem Herbstfesten gefeiert wurde und stellt die Geburt des Heil-Gottes dar, der der ausgedörrten Erde die Fruchtbarkeit zurückbringt. Soll das Vorbild sein für das große Fest des Sol invictus, wie es in der römischen Zeit in Syrien bekannt ist. D. S.

Gaster, Th. H., An egyptological text from Ras Shamra (RS. 1929: Nr. 6) (Egyptian Religion 3 [1935] 95 —110): Umschrift, Übersetzung und Erklärung. Es handle sich um eine Glückwunsch-Ode an einen aegyptischen Oberherrn von Ugarit. In einem zweiten Exkurs werden einzelne Königspsalmen des AT zum Vergleich herangezogen. D. S.

Gaster, Th. H., The combat of 'Aleyân-Baʿal and Mot. A Proto-Hebrew Epic from Ras-Shamra. The second Tablet. Transliterated from the cuneiform original with introduction, provisional translation, argument and commentary (Journ. of the Roy. As. Soc. 1934, 677—714).

Ginsberg, H. L., and *Maisler, B., Semitised Hurrians in Syria and Palestine* (JPoS 14 [1934] 243—267): Behandelt R. S. 1932, 4475, von Dhorme in Syria 14, 230 ff veröffentlicht. Neue Übersetzung mit Begründung gegenüber der Übersetzung von Dhorme. Geschichtliche Erklärungen. D. S.

Ginsberg, H. L., Notes on ,,The Birth of the Gracious and Beautiful Gods" (JRAS 1935, 45—72): Gibt eine vollständige Umschrift und eine vorläufige Übersetzung, die von der von Virolleaud (BZ 22, 77) vielfach abweicht. D. S.

Harris, Z. S., A hurrian affricate or sibilant in Ras Shamra (JAoS 55 [1935] 95—100).

Montgomery, J. A., Ras Shamra Notes III (JAoS 55 [1935] 89—94): Zu Virolleaud's Tafel Nr. 2. D. S.

Rosmarin, T. W., The origin of the alphabet of Ras Shamra and its bearing on the origin of the Phoenician alphabet (JAoS 55 [1935] 101 f).

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Davidson, I., Proverbs and aphorisms in Hebrew-literature (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1932/33, 33—42): Bespricht die Prinzipien, nach welchen ein Werk über die jüdischen Sprichwörter und Aphorismen angelegt werden müßte: Es müßte der Begriff des Sprichworts genau bestimmt, das Material systematisch aus der gesamten Literatur gesammelt und sachlich gruppiert werden. Auch wären die Parallelen aus anderen Literaturen zu sammeln, um die gegenseitigen Beziehungen festzustellen. Schmid.

Dürr, L., *De waarde van het O. T. voor het godsdienstig leven* (144. Roermond-Maaseik, Romen): Übersetzung von: Die religiösen Lebenswerte des AT.

James, E. O., *The Old Testament in the light of anthropology* (XIV u. 146. Ld. 1935, Soc. Prom. Christ. Knowl.).

Humbert, P., La relation de Genèse I et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israelite (RHPhr 15 [1935] 1—27): Gn 1, in enger Beziehung zu Ps 104, sei kultischen Ursprunges. Wahrscheinlich gehörten beide zur Neujahrsliturgie.

2. Das AT und die außerbiblischen Überlieferungen (Allg., mehrere Abteilungen Berührendes).

Blome, F., *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel.* 1. Tl. (Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata 4: XX u. 469. Rom 1934, Pont. Istituto Biblico. *L* 87,—): Behandelt nach Erörterung der Eigenart der Quellen und der allgemeinen Auffassungen über Opfergaben in ihnen die Arten der verschiedenen Opfergaben. Ein zweiter kürzerer Teil soll die Menge, Herkunft und Verbleib der Opfergaben besprechen. Die Arbeit beschränkt sich „auf die Sammlung und Gegenüberstellung des Opfermaterials in Israel und Babylonien, weil die Beantwortung nach etwaigen Abhängigkeiten der einen von der anderen Seite nur auf einer breiteren Basis angängig erscheint" (S. IV). Diese vergleichende systematische Nebeneinanderstellung sammelt wertvolles zerstreutes Material aus ausgewählten charakteristischen Quellen vor allem der ältesten, sumerischen Periode der Keilschriftliteratur. Die mehr registrierende Arbeit Turlanis (BZ 22, 295) über die akkadischen Quellentexte konnte erst und noch nach Abschluß des Ms eingesehen werden. Hierdurch wird das jeweils gegenübergestellte atl Material, das so auch bequem zugänglich ist, in neue Beleuchtung gerückt, die ein zusammenfassender Rückblick noch verstärkt. Besondere Beachtung verdient neben einer kurzen vergleichenden Besprechung der Melchisedech-Szene Gn 14, 18 noch der Abschnitt S. 362 bis 414: Menschenopfer und Reminiszenzen daran, worin mehrfach E. Mader (1909) gegenüber eine abweichende Meinung vertreten wird. Religionsgeschichtler, Orientalisten und Alttestamentler werden dem Verfasser für seine Arbeit in gleicher Weise dankbar sein.

Lewy, J., Les textes paléo-assyriens et l'Ancient Testament (RHR 110 [1934] 29—65): Versucht vom Assyrischen her einige biblische Begriffe wie Hebräer, el šaddai aufzuhellen. D. S.

Vaccari, A., Bibbia e Babele (Scuola Catt. 62 [1934] 76—79).

β) Der Pentateuch.

1. Pentateuchkritik.

Bea, A., S. J., *Der heutige Stand der Pentateuchfrage* (Bb 16 [1935] 175—200): Zeigt zuerst nach kurzer Skizzierung der katholischen Stellungnahme die Abwendung von der literarkritischen Richtung Wellhausens auf nicht-katholischer Seite im allgemeinen und in besonderen Punkten, sodann die inneren Gründe dieser Wendung. Diese liegen auf erkenntnistheoretischem und philosophischem Gebiet, auf dem Gebiet der altorientalischen Geschichte, Rechts- und Kultgeschichte, Religionsgeschichte, endlich auf dem Gebiet der neueren Forschungen über Sprache und Stil. Hier ergeben Gattungsforschung und sonstige sprachliche und stilistische Forschung neue Momente gegen die Aufteilung auf verschiedene Verfasser im allgemeinen oder auf Doppelberichte aus verschiedenen Quellen im besonderen. ,,Man wird in vielen, sehr vielen Fragen die Arbeit am Pentateuch unter neuen Gesichtspunkten und mit neuen Mitteln von vorne anfangen müssen'' (S. 198). Abschließend noch über die nicht nur theologische, sondern auch profanwissenschaftliche und geistesgeschichtliche Bedeutung des Rechtes der Tradition, das die Päpstliche Bibelkommission hinsichtlich der Abfassung des Pentateuchs durch Moses mit klarer Entschiedenheit festgestellt hat. — Anschließend seien auch die Besprechungen von P. Heinisch, Ex und Hub. Junker, Dt durch Bea in Bb 16, 456—459 459—462 wegen ihrer grundsätzlichen Ausführungen genannt, die in der Linie des Vortrages liegen, der sich Junker mehr als Heinisch nähert.

Beel, A., *Relationes libri Josue ad Pentateuchum* (Coll. Brug. 34 [1934] 413—418): Vertritt gegenüber der Hexateuchhypothese der Kritik die ursprüngliche Selbständigkeit des Buches Jos aus äußeren Gründen (Kanon, Samaritanischer Pentateuch) wie aus inneren Anzeichen (ein in sich geschlossenes Buch, Verschiedenheit der Sprache und Erzählungsart gegenüber dem Pt). Dem widerspricht nicht, daß Jos den Pt fortsetzt. Die von Josue benützten Quellen sind andere als die von der kritischen Schule angenommenen.

Stieglecker, H., *Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends* (ThprQ 88 [1935] 72—87 282—302 472—486): Ihr Ausgangspunkt ist der Vorwurf des Korans, daß die von Gott geoffenbarte Thorah von den Juden gefälscht sei. Dieser Vorwurf wurde im Laufe der Kontroversen unter dem Einfluß der jüdischen Kritiker, von denen St. Ibn Ezra näher behandelt, und Rationalisten eingehend begründet einerseits durch allgemeine Beweise aus den religiösen Einrichtungen und der Geschichte des israelitischen Volkes, anderseits durch Aufzeigung von vermeintlichen dogmatischen Irrtümern, von im AT berichteten Mißachtungen der Pentateuchgesetze, durch Hinweis auf widersprechende Hss und Übersetzungen. Als Urheber dieses unechten Fünfbuches gilt Ezra, eine Ansicht, die auf eine jüdische rationalistische Umdeutung von 4 Esr 14 zurückgeht. Zum Schluß ein Vergleich der Anschauungen jener alten und der modernen Kritik hinsichtlich der literarkritischen Fragen und der religiösen Entwicklung nach Ezra (hier beiderseits scharfe Trennung des vorexilischen Israelitentums vom späteren, jedoch wird die Entstehung des letzteren von Ibn Hazm erst in die Makkabäerzeit verlegt).

2. Auslegung der Genesis.

Bock, E., *Urgeschichte. Das AT. und die Geistesgeschichte der Menschheit.* I (Beiträge zur Geistergesch. d. Menschh. 1/3: 166. Stuttgart 1935, Christengemeinschaft. *M* 3,75; geb. 4,80): Diese ,,Beiträge'' sollen die Anthroposophie Steiners auf die Erkenntnis der großen Linien und Impulse des

historischen Werdens anwenden. Mit dem AT wird deshalb begonnen, weil darin der Blick auf den „geistig-kosmischen Mutterschoß der Menschheitsgeschichte" gelenkt wird (Lit. Zentralbl. 86 [1935] 198).

Cassuto, U., *La questione della Genesi* (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. 3. Serie vol. 1: XVI und 432. Florenz 1934, Le Monnier. *L* 60,—): Die umfang- und inhaltreiche Arbeit überprüft in eingehender Einzeluntersuchung und doch mit Weitblick alle Fragen, die mit der Hypothese von zusammenhängenden, ineinanderverarbeiteten Quellenschriften sich für die Gn ergeben: Die Gottesnamen, die Unterschiede in Sprache und Stil, i contrasti interni (Dio e l'uomo, il culto e le sue forme, i valori morali, Israele e i Gentili, Nord e Sud, le condizioni sociali e le costumanze), die Doppelberichte, i testi compositi. C. kommt jeweils durch eine Fülle selbständiger Beobachtungen zu dem Ergebnis, daß die Annahme von Quellenschriften nicht hinreichend begründet ist, sondern vielmehr ein Autor (nicht Redaktor) aus verschiedenen alten Überlieferungen die Gn planmäßig und mit bestimmten Lehrzwecken verfaßt hat, freilich in dem Sinne, daß auch von einander abweichende Traditionen über denselben Gegenstand harmonisch zu einer Einheit verarbeitet worden sind, allenfalls auch, wenn nicht spätere Interpolationen vorliegen, unausgeglichen nebeneinander stehen. Die „testi compositi", zu denen u. a. die Sündfluterzählung gehört, werden als einheitliche Berichte aufgezeigt. Die Grundlinien, nach denen der Verfasser, der wohl in der letzten Zeit Davids gelebt habe, verfahren ist, faßt ein Schlußkapitel zusammen. Spätere Änderungen und Zusätze haben an der Gn im Ganzen nichts wesentliches geändert. Das mit umfassender Literaturkenntnis und vornehmer Sachlichkeit gearbeitete Buch, das übrigens die mosaische Autorschaft nicht in Betracht zieht, ist ein neuer, z. T. alte Einwände in neues Licht rückender Vorstoß gegen die Quellenschriftentheorie, der alle Beachtung verdient.

Charue, A., L'interpretation chrétienne de la Genèse (Coll Namurc 28 [1934] 377—394).

Feuchtwanger, L., Erneuerung der Bibelwissenschaft. Zu B. Jacobs Genesis-Kommentar (Morgen 10 [1934/35] 53—58): Sieht das Erstehen einer selbständigen jüdischen Exegese. D. S.

Hennequin, L., Lesung und Erklärung der Genesis (Die 4. Salzburger Hochschulwochen [Salzburg 1934, Pustet] 94—98): Skizze einer Vorlesung über Geschichte der Pentateuchkritik, Urgeschichte im allgemeinen, Hexaemeron, Patriarchengeschichte, Abraham. D. S.

Ceuppens, F., *De historia primaeva (Gen. c. 1 ad c. 11)* (410. Rom 1934, Coll. Angelico).

Hofbauer, J., S. J., *Schöpfungsbericht und biblische Urgeschichte* (Die 4. Salzburger Hochschulwochen 1934, 59—68): Skizze einer Vorlesung über Gn 1—11. „Die Vorfahren Abrahams haben vielleicht Jahrhunderte in Ur im Bannkreis der sumerischen Kultur gelebt. Dort ist die biblische Urgeschichte in das sumerische Kulturgewand gekleidet worden, wobei allerdings der wesentliche Inhalt unverändert blieb." D. S.

Michel, E., Menschheit und Volk im biblischen Schöpfungsbericht (Hochland 33 [1935/36] 97—103): Es sei unbeirrbare Einstellung auf den inneren religiösen Gehalt des Schöpfungsberichtes zum richtigen Verständnis nötig; denn das AT sei ein religiöses Volksbuch, das auch uns ansprechen will. In diesem Sinne will M. die Lehre von Gn 1; 9—11 über Menschheit und Volk feststellen. Es werde gezeigt, „wie Gottes uranfänglicher Wille, daß der Mensch die Erde fülle, in einer über das einheitliche Erdvolk hinausgehenden Form gemeint war und zur Wirklichkeit ward". In Noe sei neben der natürlichen zugleich die höhere, sittliche Einheit der Menschheit gegeben. Gn 11 wird mit Jakob, neben dem auch Kraemer hätte genannt werden

können, als Widersetzlichkeit gegen die gottgewollte Völkerbildung aufgefaßt.

Perier, P. M., Ce que je pense du transformisme (Revue apologétique 60 [1935] 5—22 129—150).

Iványi, J., A hatnapi teremtéstörténet [*Das Hexaëmeron*] [Theologia 2 [Budapest 1935] 31—40 226—238).

Deimel, A., *„Enuma Eliš" und Hexaëmeron* (92 mit 3 Taf. Roma 1934, Pont. Ist. Biblico).

Beckh, H., Das Geheimnis der Weltenschöpfung im Geiste des Hebräertums und des Judentums (Christengemeinschaft 11 [1934/35] 235—241) (nach Lit. Zentralbl. 1935, 150).

Haecker, Th., *Schöpfer und Schöpfung* (203. Lp. 1934, Hegner. *M* 3,80; geb. 5,50): Vom katholischen Standpunkt.

Kortleitner, F. H., *Sacrae Litterae doceantne creationem universi ex nihilo* (72. Innsbruck 1934, Rauch. *M* 2,—).

Headlam W., Prometheus and the Garden of Eden (The Classical Quarterly 28 [1934] 63—72): Sind Notizen des verstorbenen Verfassers zu einer Vorlesung über den ganzen biblischen und klassischen Fragenkomplex (nach Phil. Woch. 1935, 549). D. S.

Lämmerzahl, Elfriede, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus* (Neue deutsche Forsch. Abt. Philos. 3: 122. B. 1934, Junker. *M* 4,60): Ergebnis dieser Sündenlehre gleich dem der christlichen (nach Literar. Zentralbl. 86 [1935] 248).

Junker, H., Zur Erklärung von Gen. VI, 1—4 (Bb 16 [1935] 205—212): Versteht jetzt unter den Gottessöhnen die Sethiten.

Perrella, G. M., C. M., *De „filiis Dei"* (Gn 6, 2—4) (Div Thom [Piac.] 38 [1935] 463 f): Zustimmende Mitteilung des Hauptinhaltes des Aufsatzes von Junker (s. Vorherg.).

Buttignoni, G., Quanti salvarsoni nell'arca di Noè? (Pal. Clero 13 [1934, 1] 355—357).

Wagner, A. St., *Stammtafel der geschichtlichen Menschheit. Nach der biblischen Urüberlieferung (1 Mos. X)* übersichtlich dargestellt und ethnographisch gedeutet. (2^0. 4 S. Saarbrücken 1935, als Manuskript gedruckt).

Wagner, A. St., *Die Stammtafel des Menschengeschlechtes. Nach der biblischen Ur-Überlieferung* dargestellt und ethnographisch gedeutet (16. Saarbrücken 1935, Görres-Buchhandlung): Beide Veröffentlichungen sind dem Orientalisten Joseph Karst zugeeignet und tragen als Motto den Satz aus E. v. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit (s. BZ 22, 290): „Nicht nur die ehrwürdigste, sondern auch die älteste, noch aus altmesopotamischen Kulturvorstellungen zu uns herüberreichende Klassifikation der Menschheit ist die der Bibel, die Einteilung der Menschheit nach den drei Söhnen Noahs. *Sem* gehören Orient und Osten, *Ham* Ägypten und die Neger, *Japhet* mehr der Norden mit Europa." W. stellt in seiner Broschüre zunächst das Endergebnis voran, nämlich daß allen Angaben der Völkertafel das vortrojanische Völkerbild zugrunde liege. Moses habe die vorhistorische, von den Urvätern überkommene Tradition über die Stammesgliederung der Menschheit mit dem historischen Völkerbilde seines Jahrhunderts verknüpft, indem er die Muttervölker bzw. ihre damaligen Restbestände im Orient entsprechend ihrer Lage zum Gelobten Land aufzähle. Die Tafel, die einzige universale Genealogie des Altertums, könne allein Zeugnis ablegen über die Verwandtschaftsbeziehungen der Völker untereinander. Die Rassenbildung sei höchstwahrscheinlich in den individuellen Merkmalen der Stammväter begründet, die zu Rassenmerkmalen wurden. Hiervon sei auch die Physiologie des Gehirnes betroffen und so erkläre sich die Sprachverwirrung. Im einzelnen werden dann die Angaben der Völkertafel mit den geschichtlich bekannten Völkern identifiziert und deren Zugehörigkeit zu den drei Stammvätern bzw. den ihnen ent-

sprechenden Rassen (europide und mongolide Rassen; negerische Rassen; orientalische Rasse) kurz begründet. Die Schrift ist nur ein Auszug aus einer größeren unveröffentlichten Arbeit, anderseits ist in Blattform nochmals ein Auszug aus der Broschüre geboten. In erster Linie sind hier die Ethnologen von Fach zuständig, den Exegeten interessiert, daß hier die Völkertafel als uraltes historisches Dokument und universal aufgefaßt wird, was für die mit der Sündflut zusammenhängenden Fragen (geographische, anthropologische Universalität, Chronologie), aber auch für die Frage des Alters des Menschengeschlechtes bzw. der Bedeutung der paläolithischen Funde für die biblische Menschheitsgeschichte von Bedeutung ist. Eine nähere Prüfung ist aber erst möglich, wenn die ganze Arbeit vorgelegt wird. — Vgl. auch A. Bea in Bb 16 [1935] 469—472.

Lehmann-Haupt, C. F., Zur Erwähnung der Jonier in altorientalischen Quellen. 2. Javan und die Völkertafel (Klio 27 [1934] 286—294): Die Völkertafel von P in der Zeit von 600—553 entstanden. Die Erwähnung von Javan beim J führe in den Anfang des 1. Jahrtausends. D. S.

Heinisch, P., Die stammesgeschichtliche Deutung der Patriarchenerzählungen (Stc 10 [1933/34] 447—464): Vgl. o. S. 117.

Knox, W. L., Abraham and the quest for God (HthR 28 [1935] 55—60): Über die Frage der Conversio in der Legendenbildung zu Gn 12, 1. D. S.

Heitzer, A., *Hagar. Eine kritische und exegetische Untersuchung zu Gen 16 und 21, 1—21* (X u. 149. Bonn 1934, Neuendorff): Das Ziel dieser kritisch und methodisch geschulten, sorgfältig abwägenden Arbeit ist die neuerliche Untersuchung, ob in Gn 16 und 21, 1—21 Doppelberichte vorliegen. Bei dem Streit der Meinungen um Doppelberichte überhaupt, aber auch um die literarkritischen Folgerungen, die sich aus solchen, falls man sie annimmt, ergeben, ist jede, also auch vorliegende Einzeluntersuchung zu begrüßen. H. kommt zu dem Ergebnis, daß die beiden Erzählungen Doppelberichte sind und stellt dabei einerseits fest, daß sich dadurch an der Geschichtlichkeit der Grundtatsachen nichts ändert (das ,,Daß" sei ganz gemeinsam, nur das ,,Wie" und ,,Warum" verschieden), anderseits, daß das Ergebnis weit von der Annahme von Quellenschriften im Sinne der Wellhausenschen Quellenkritik entfernt ist. Es handle sich vielmehr um eine spätere Erweiterung der von Moses aufgezeichneten Abrahamsgeschichte. Welcher Bericht der ursprüngliche ist, lasse sich auf Grund der Untersuchung nicht sicher feststellen. Hier könnte vielleicht eine ebenso eingehende Analyse der ganzen Abrahamsgeschichte eine Entscheidung bringen. Zur Abrundung des Ergebnisses, das methodisch richtig rein kritisch-exegetisch erarbeitet ist, wäre aber noch die theologische Frage dieses Doppelberichtes, die ja an sich auch in größerem Zusammenhang zu würdigen ist, etwa durch einen Hinweis auf Heinisch, Gn S. 28. 72 oder Ex S. 13 f kurz zu erörtern gewesen, allenfalls unter Einbeziehung der Möglichkeit, daß Moses selbst schon beide Überlieferungen kannte. Da die Untersuchung, die zunächst jedes Kapitel für sich betrachtet, ganz ins einzelne geht, ergibt sich auch abgesehen vom Schlußergebnis eine Reihe wertvoller Teilergebnisse. Hervorgehoben sei nur die begründete Übernahme der These von A. Schulz, daß in פרא אדם in 16, 12 die ,,Umkehrung" beim Status constructus vorliegt (S. 19 ff) sowie der Rückblick auf den Erzählungsstil (S. 69 f u. 134 ff).

Fruhstorfer, K., Der verfängliche Widder Abrahams (ThprQ 88 [1935] 381—384): Bespricht verschiedene Versuche, Abrahams Opfer in Gn 22, 13 als nicht unbefugtes Aneignen fremden Eigentums zu erklären und kommt selbst zur Lösung, daß hier höhere Fügung, ein stummer Befehl von oben vorliege.

Gordis, R., A note on Gen. 24, 21 (AmJsemL 51 [1934/35) 191 f): Übersetzt: And the man was marveling [or gazing] at her, planning to learn whether the Lord had made his journey prosperous or not." D. S.

3. Ex. Lv. Nm. Dt.

Fernández, A., La Arqueologia y el Exodo (Estud. eccl. 14 [1935] 113 bis 116): Der Auszug fand wahrscheinlich im 13. Jh. statt. D. S.

Greitemann, N., De uittocht der Joden uit Egypte. — Ging de de doortocht door de Roode Ze? (Het Schild 15 [1934] 557 f).

Žunkovič, D., *Moses, der verwegenste Stratege der Kriegsgeschichte* (16 mit 1 Kte. Maribor 1934, Weixl. *M* 1,—): „Erstmalige Betrachtung des Auszuges aus Ägypten unter militär-kritischem Gesichtspunkt" (Literar. Zentralbl. 86 [1935] 246).

Heinisch, P., *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des AT I 3: XII u. 132. Bonn 1935, Hanstein. *M* 4,50; geb. 6,—): Hier drängt der Inhalt des Buches Lv von selbst die Untersuchung mehr nach der wissenschaftlichen Seite. Es war festzustellen Bedeutung und Tragweite der einzelnen Gesetze, ihr Alter, der Umfang des mosaischen Gutes, das Zustandekommen der Gesetzessammlung. Es stehen also archäologische und literarkritische Gesichtspunkte im Vordergrund, von denen die ersteren von selbst, weil allgemein-biblischen Interesses, auch weiteren Kreisen erwünscht sein werden, während letztere vor allem der Bibelapologie dienen können, also Kenntnis von atl Fragen voraussetzen. Da wir an neueren Erklärungen des Lv keinen Überfluß haben, sieht bei der Art des Kommentares auch der Wissenschaftler eine Lücke ausgefüllt, wenn auch das Streben nach Kürze nur in wenigen Fällen die Anführung abweichender Meinungen erlaubte. H. vertritt auch hier mit guten Gründen eine gemäßigte Ergänzungshypothese. Er unterscheidet mosaisches Gut, Gesetze aus der Zeit vor Salomo, Salomos, zwischen Salomo und Ezechias, des Ezechias. Gesetze aus und nach dem Exil (von Glossen abgesehen) lassen sich nicht erweisen. Auch in Lv 17—26, für die Reform des Ezechias gesammelt, finden sich Gesetze aus den verschiedenen Perioden. Die Zusammenstellung von Lv 1—16 wird im wesentlichen auf David zurückgeführt. Lv 27, zur Zeit des Ezechias entstanden, wurde als Anhang angefügt.

Herz, J. H., Numbers 23, 9b—10 (ExpT 45 [1934] 524).

γ) Die geschichtlichen Bücher.

Beel, A., Solis institio apud Josue X, 12—14 (Coll. Brug. 35 [1935] 3—10): Darlegung der verschiedenen katholischen Erklärungsversuche mit jeweiliger Hervorhebung ihrer Vorzüge und Schwierigkeiten.

Van Imschoot, P., La composition du livre des Juges (Coll. Gand. 21 [1934] 153—160).

Van Imschoot, P., De nomine „Judex" in libro Judicum (Coll. Gand. 21 [1934] 209—211).

Beel, A., Analysis libri Judicum (Coll. Brug. 35 [1935] 32—34): Inhaltsangabe.

Beel, A., Status religiosus populi Israel tempore Judicum (Coll. Brug. 35 [1935] 81—86). — *Ders., Status politicus populi Israel tempore Judicum* (ebd. 115—118): Nach den einschlägigen Stellen von Richt dargestellt.

Maisler, B., Shamgar ben'Anat (PEF 66 [1934] 192—194]: Sei in Richt 5, 6 ein Horiterfürst aus Anat, Richt 3, 31 sei als Nachbildung von 2 Sm 23, 11 f zu streichen.

Beel, A., De voto Jephte (Jud., XI, 30 ss) (Coll. Brug. 35 [1935] 169 bis 176): Tritt für die Auffassung ein, daß Jephte ein Menschenopfer gelobt und seine Tochter wirklich geopfert habe ignorantia invincibili et inculpabili, optima intentione et bona fide.

Beel, A., Indoles historica narrationis biblicae circa Samsonem (Coll. Brug. 35 [1935] 199—205): Tritt für die Geschichtlichkeit der im buchstäblichen Sinn aufzufassenden Erzählung ein.

Beel, A., Sanctuarium Michae et Danitarum (Jud., XVII s.) (Coll. Brug. 35 [1935] 257—263): Ist kein Beweis gegen die Existenz des Deuteronomiums oder Priesterkodex zur Zeit der Richter. Das Heiligtum findet nicht die Billigung des hl. Schriftstellers und erklärt sich als Nichteinhaltung bestehender Gesetze infolge der Zeitlage.

Leimbach, K. A., *Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des AT III 1: XIII u. 234. Bonn 1936, Hanstein. *M* 7,80; geb. 9,60): Diese Erklärung von Sm ist ganz auf den weiteren Leserkreis der Bonner Bibel zugeschnitten. So mußte nicht bloß von einer näheren Begründung der Textesänderungen und der gewählten Lesarten sowie von einer ausführlichen Erörterung und Beurteilung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten abgesehen werden, sondern es wurden auch die literarkritischen Fragen aus der Einzelerörterung im Kommentar ausgeschieden und auf eine zusammenfassende Darstellung in der Einleitung (§ 3) beschränkt. Dort werden S. 4—16 die hervorragendsten Typen der nichtkatholischen und katholischen Anschauungen, zuletzt die Lösungen der traditionellen Exegese gegenüber den vorgebrachten Schwierigkeiten vorgeführt. L. selbst entwickelt keine besondere Hypothese, sondern zieht nur die Schlußfolgerung, daß Zurückhaltung gegenüber der Annahme der Uneinheitlichkeit von Sm berechtigt sei. Sonst behandelt die Einleitung noch Zahl und Benennung, Text und Übersetzungen, geschichtliche Glaubwürdigkeit, Literatur in Auswahl. Erwünscht wäre auch noch etwas über Abfassungszeit, religionsgeschichtliche und literarische Bedeutung gewesen. Die Erklärung verrät die sachkundige Hand, auch der Text ist sorgfältig und maßvoll gesichtet. So wird auch die Fachexegese den Kommentar nicht unberücksichtigt lassen dürfen.

De Groot, J., *1 Samuel. Tekst en Uitleg* (186. Groningen 1934, Wolters).

Burrows, M., Nehemiah 3: 1—32 as a source for the topography of ancient Jerusalem (Annual (s. o. S. 81] 115—140 mit 4 Skizzen): Eine literarische Analyse an Hand einer Texttabelle zerlegt Neh 3 in V. 1—15 (I) und V. 16—32 (II) mit im einzelnen dargelegten Eigentümlichkeiten. Doch seien I und II nicht gesonderte Listen, sondern Teile desselben Berichtes. Vielleicht lagen die in II erwähnten Tore nicht unmittelbar an der Stadtmauer. Sodann werden die möglichen Lagen der 7 Tore von I nach topographischen Bestimmungen und Voraussetzungen erörtert. Nur das Wassertor als einziges in der Ostmauer und diese selbst seien das sicher Bestimmbare.

Gray, L. G., The meaning of the name Asmodaeus (JRAS 1934, 790 bis 792): Von einem *Asmo-daeva, altpers. *Asma-daiva. Ursprünglich = Ahura-Mazda, im AT zum Obersten der Teufel gewandelt. D. S.

Saintyves, P., Les trois nuits de Tobie ou la continence durant la première ou les premieres nuits du mariage (R Anthrop. 1934, 266—296).

Cahana, A., *The first Book of Machabees* (80. Tell Aviv 1934, Gutenberg Press).

δ) Poetische Bücher und Lehrschriften.

1. Poesie. Job. Pss.

Bruno Arvid, *Das hebräische Epos* (158 u. 164. Uppsala 1935, Almquist).

Cumming, Ch. G., *The Assyrian and Hebrew hymns of praise* (176. NY 1934, Columbia Univ. Press).

Probst, B., O. S. B., *Der Logosbegriff in den Weisheitsbüchern* (Die 4. Salzburger Hochschulwochen 1934, 99): Neben der dichterischen Personifizierung die Hypostasierung der Weisheit. Diese läßt sich aufzeigen Job 28, Baruch 3,9—4,4 über Eccli 24 bis Sap. D. S.

Ruperto M. de Manresa, O. M. C., *Libros sapienciales*: I. *El libro de los salmos.* Version segun el texto hebreo. III. *Eclesiastes* (410; 110. Barcelona 1935, Bosch).

Lods, A., Recherches récentes sur le livre de Job (RHPhr 14 [1934] 501 bis 533).

Blake, W., *Illustrations to the Book of Job* (N. Y. 1935, Quaritsch): 40 Jahre hat sich Bl. mit dem Thema beschäftigt. Erst behandelt er die glücklichen Tage Jobs und die Schicksalsschläge, dann das Hauptthema, die Demütigung Jobs durch Satan und Erlösung durch Gott, weiter Jobs wiederhergestellten Wohlstand und endlich versucht er das ganze Drama geistig gesehen darzustellen (nach Times Lit. Suppl. 1935, 359). D. S.

Rongy, H., La réalité de Job (R. eccl. Liége 25 [1933/34] 232—235).

Rongy, H., Les discours d'Elihou Jb 32—37 (R. eccl. Liége 25 [1933/34] 365—368).

Zolli, I., A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe 21, 33 (Studi e Materiali 10 [1934] 223—228).

Rongy, H., L'éloge de la Sagesse Jb 28 (R. eccl. Liége 25 [1933/34] 294 bis 300).

Zimmermann, F., Supplementary observations on Job 40, 2 (AmJsemL 51 [1934/35] 47 f): Bezieht sich auf Kemper Fullerton AmJsemL 1933, April. D. S.

Herkenne, H., *Das Buch der Psalmen übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des AT V 2: XIV u. 466. Bonn 1936, Hanstein. *M* 14,50; geb. 17,—): Der Pss-Kommentar von dem zweiten Herausgeber der Sammlung ,,Die Heilige Schrift des AT" ((Bonner AT genannt) überschreitet den sonst gesteckten Rahmen nach der wissenschaftlichen Darbietung hin. ,,Ein neuzeitlicher Kommentar, der sich mit den Problemen der Pss-Forschung befaßt und zugleich auf die Einzelerklärung tiefer eingeht, fehlt auf katholischer Seite". ,,Die erwähnte, bei der Bedeutung der Pss fühlbare Lücke will vorliegendes Buch ausfüllen" (S. VI). So erscheinen auch ein textkritischer Apparat mit griechischen und Fraktur-Sigeln, sowie da und dort textkritische Exkurse. ,,Das nächstgelegene Ziel . . . war die kritische Sichtung des Psalmentextes, um nach bester Möglichkeit den Boden für die Exegese zu ebnen" (S. V). Im Interesse einer gründlichen Exegese waren auch gelegentliche sprachliche und literarkritische Bemerkungen unvermeidlich (vgl. S. VI). Das Gebotene entspricht dem Programm, so daß wir hier unseren neuesten wissenschaftlichen Pss-Kommentar begrüßen dürfen, wenn auch nicht die allseits diskutierende Methode, um mit E. König zu sprechen und hiefür auf dessen Pss zu verweisen, in der Erklärung verwendet ist. Wo eine Begründung für eine Textänderung nicht angeführt ist, kann Gunkel eingesehen werden (vgl. S. VI). Im übrigen beruht die Textberichtigung bei H. auf jahrelangen Untersuchungen. So kann der Abschnitt ,,Der Text des Pss" erfreulicherweise auch eine Zusammenstellung der Gesichtspunkte für Konjekturalkritik bringen, wobei auch die Metrik ,,in besonnenem Maße" beigezogen und auch die Benutzung des Wortschatzes des späteren Hebräisch begründet wird. Im letzteren Punkt berührt sich H. mit Wutz, dessen Transkriptionstheorie sich beim Psalter nicht bestätige (S. 21), die aber S. V unrichtig als ,,Grundvoraussetzung" bei W. bezeichnet wird. W. legt ja doch schon in den Pss sein innerhebräisches, vor der LXX liegendes textkritisches System dar, in das sich die Transkriptionshypothese einbauen ließ, aber das nicht mit dieser steht und fällt. Die Erklärung, die auch den messianischen Gehalt aufzeigt (ob auch bei Ps 108 [109] richtig ?), arbeitet die Gliederung jedes Ps, ohne Strophentechnik anzuwenden, klar heraus und dient hierbei neben dem wissenschaftlichen auch dem weiter gesteckten Ziel des Bonner AT. Dasselbe gilt von den Abschnitten der Einleitung über Theologie der Pss, wo vor allem sich bietende Schwierigkeiten besprochen werden, über die Pss und die babylonische Lyrik, den Kunstwert der Pss, die Bedeutung des Psalters bes. im kirchlichen Gebrauch. Auf die besonderen Bedürfnisse des Brevierbeters ist allerdings keine Rücksicht genommen, da es nicht Aufgabe war, den

Text des Brevier- bzw. Vulgatapsalters zu erklären. Aber mittelbar wird auch hier H. von Nutzen sein.

Schmidt, Hans. *Die Psalmen* (Handbuch zum AT. Erste Reihe 15: XII u. 258. Tübingen 1934, Mohr. Subskr. *M* 10,20; einzeln 11,20): Zweckmäßige und doch sehr übersichtliche Druckanordnung ermöglichte es, auf nur 150 Seiten einen sehr reichhaltigen Kommentar zu den Pss vorzulegen. Dem Zweck der Sammlung entsprechend ist von Diskussion verschiedener Meinungen im allgemeinen abgesehen, aber man merkt allenthalben die solide wissenschaftliche Grundlage der jeweils gebotenen Auffassung, die allerdings und selbstverständlich nicht immer die einzig haltbare ist. In der Einleitung vertritt Sch. die Ansicht, daß der Psalter zwischen 400 und 350 abgeschlossen wurde und die weitaus größere Zahl der Pss aus vorexilischer, vielleicht aus früher vorexilischer Zeit stammt. Auch die Gattungen der Pss werden näher besprochen, die der Hauptsache nach auf den Kult zurückzuführen, aber doch auch aus dem persönlichen Erlebnis eines einzelnen gedichtet seien. Auf die textkritisch gesichtete und rhythmisch gegliederte Übersetzung folgt ausgewählte textkritische und sprachliche Erläuterung, wobei bei Übernahme von Konjekturen die Urheber genannt sind. Dann wird kurz die Art des Metrums, das Sch. vertritt, angegeben. Daran schließt sich die dem Verständnis des Einzelnen und Ganzen dienende Sacherklärung, die besonders auch den historisch vorliegenden religiösen Gehalt herausarbeitet, um der praktischen Auswertung durch den Leser die Wege zu bereiten. Auf biblische Parallelstellen wird verwiesen, Außerbiblisches wird zur Erläuterung beigezogen, u. a. besonders für Ps 2 und 110, die mit der Überschwenglichkeit des höfischen Stiles erklärt werden, wobei aber m. E. dem religiösen Ernst der Pss nicht hinreichend Rechnung getragen wird. Ist nicht das Völkergericht echt prophetisch-eschatologisch? So werden wir auch sonst mit guten Gründen manches anders sehen, aber im ganzen aus dem für evangelische Theologen geschriebenen Kommentar auch für uns Nutzen ziehen können.

Driver, G. R., Notes on the psalms (JthSt 36 [1935] 147—156): Bespricht einzelne schwierige Psalmstellen im Anschluß an Schmidt zustimmend und ablehnend. D. S.

Kalt, E., *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar 6: XIV u. 524. Freiburg i. Br. 1935, Herder. Subskr. *M* 9,50; geb. *M* 12,— bzw. 14,—; einzeln *M* 11,— bzw. 14,40 bzw. 16,80): Hat zunächst praktische Zwecke im Auge, schaltet also das wissenschaftliche Beiwerk aus, doch kann die Texterklärung, die sich zunächst an den Literalsinn hält, auch für Fachexegese beigezogen werden.

De Puniet, P., O. S. B., *Le psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*: T. 1. *Psaumes de David.* T. 2. *Psaumes lévitiques et psaumes anonymes* (874; 873. P. 1935, Desclée de Brouwer. *Fr* 90,—).

Delius, E., Der Psalter als Gebetsschule (M Pastoralth 31 [1935] 68—72).

Wagner, R., Naturfrömmigkeit in den altisraelitischen Psalmen (Christengemeinschaft 11 [1934/35] 135—141).

Ausmann, F., Psalmenerklärung. Grundsätzliches und Ps. 94 (Lit Leben 1935, 3—13).

De Keulenaer, J., De interpretatione psalmi secundi (Coll. Mechl. 8 [1934] 295—302).

Rongy, H., Psaume 3: Domine quid multiplicati sunt (R. eccl. Liége 26 [1934/35] 95—98).

Rongy, H., Psaume 6: Domine ne in furore tuo (ebenda 26 [1934/35] 166—170).

Rongy, H., Psaume 7: Domine Deus meus in te speravi (ebenda 26 [1934/35] 229—234).

Rongy, H., Psaume 56 (57): Miserere mei, Deus, miserere (ebenda 26 [1934/35] 26—31].

Dürr, L., Psalm 23 (22) in altorientalisch-palästinensischem Lichte (Das Heil. Land 79 [1935] 57—65).

Stenta, N., Der Herr — mein Licht, mein Heil: Psalm 26 (Bibel und Seelsorge 1935 Aug.).

Daiches, S., Psalm 35 v. 16 The meaning of מָעוֹג (Journ. Roy. As. Soc. 1935, 355—358): = Gestus wie מָחוֹג. D. S.

Psalmi 41 et 42 explicantur (Coll. dioec. Tornac. 30 [1934/35] 36—38).

Faux, A., La prière d'un prêtre exilé: Psaumes 45—48 (Coll. dioec. Tornac. 30 [1934] 23—31).

Puukko, A. F., Zur Exegese von Psalm 46 (Studia theologica I [Riga 1935] 29—33): Will die religiösen Werte des Psalms hervorheben und nimmt dabei Bezug auf Luthers Umdichtung in „Eine feste Burg ist unser Gott." Schmid.

Harrison, E. F., A study of psalm 51 (Bs 92 [1935] 26—38).

Eerdmans, B. D., Psalm 68 (ExpT 46 [1935] 169—172).

Weiser, A., Der 90. Psalm (DtTheologie 2 [1935] 1—8): Übersetzung. Erklärung. V 2—6: Gottes Ewigkeit und des Menschen Vergänglichkeit. V 7—12: Die menschliche Sünde. V 13—17: Die Bitte. D. S.

Psalmus 109: Dixit Dominus (Coll Dioec Tornac 30 [1934/35] 180—185).

De Keulenaer, J., De interpretatione psalmi „Dixit Dominus" (Coll. Mechl. 8 [1934] 173—180).

2. Prv. Koh. Ct. Sir.

Boström, G., *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1—9* (4⁰ 181. Lund 1935, Gleerup).

Ebeling, E., Aus den Archiven von Uruk und Assur (Festschr. Oppenheim [s. o. S. 390] 27—36): Behandelt S. 27—34 Bruchstücke von Kommentaren zum „Babylonischen Kohelet" (CT 41, 40 f 44). Vgl. BZ 17, 183.

Galling, K., Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung (Theol. Rundschau 6 [1934] 355—373).

Helsztyński, S., *Kohelet* (55 u. 9, Poznań 1934): Nach losen Bemerkungen betreffs Kohelet folgt eine freie, meistens gereimte polnische Übersetzung. K. B.

Pouget, G., et **Guitton, J.,** *Le Cantique des Cantiques. Introduction, texte et commentaire* (Collection des Etudes bibliques: 16⁰. 188. P. 1934, Gabalda. *Fr* 15,—): Vgl. Revue Thomiste 1935 März/April 103 f.

Guitton, J., Le sens spirituel du Cantique des Cantiques (Vie spirituelle 41 [1934, 4] [1]—[33]).

Vargha, Th., O. F. M., *De psalmo hebraico Ecclesiastici c. 51* (Antonianum 10 [1935] 3—10): Vom Verfasser in sein Buch übernommen.

ε) Die Propheten.

1. Prophetentum. Allgemeines.

Cook, H., *The prophets of the Bible. The canonical prophets: Who they were and what they said* (Student Christian Movement Press).

Cooper, D. L., The prince of the prophetic word (Bs 91 [1934] 420—432): Messianische Gedanken und Ausdrücke werden besprochen und festgestellt, daß der „Fürst" bei Ezechiel und Jeremias kein anderer ist als derMenschgewordene Logos. D. S.

Cramer, C., Ursprung und Bedeutung der Prophetie (DtTheologie 2 [1935] 54—67).

Graham, W. C., *The prophets and Israel's culture* (XV u. 117. Chicago 1934, University Press).

Lindblom, Die Gesichte der Propheten (Studia Theologica I [Riga

1935] 7—28): Unternimmt eine Gruppierung der prophetischen Gesichte nach religions-psychologischen Gattungen: Halluzinationen, ekstatische Visionen, sublimierte Wahrnehmungen, revelatorische Phantasiegebilde, literarische Gesichte. Schmid.

Mowinkel, S., Ecstatic experience and rational elaboration in Old Testament prophecy (Acta Orientalia 13 [1935] 264—291): Ekstatische Zustände — Visionen, Auditionen — sind bei den eigentlichen Propheten nebensächlich, wesentlich ist die Erfahrung einer religiösen und moralischen Gegebenheit, die sie unwiderstehlich im Denken, Fühlen und Tun in Zwang nimmt. Und in der Ausdeutung dieses Erlebens offenbart sich die vernunftgemäße Arbeit, die vor allem in der starken Betonung des „Wortes Gottes", das über sie gekommen sei, in die Erscheinung trete. Die Voraussetzung für einen wirklichen Propheten sind eigentümliche, gefestigte religiöse und moralische Grundsätze, dazu die Fähigkeit diesem religiösen Leben den entsprechenden Ausdruck zu geben. D. S.

Raven, C. E., Inspiration and prophecy (The Mod. Churchmann 24 [1934] Nr. 5—7).

Thomas Villanova Gerster a Zeil, O. M. Cap., *Quid prophetae Veteris Foederis quoad socialia egerint* (Estud. Franc. 29. any vol. 47 [1935] 251 bis 260): Schildert zuerst die sozialen Mißstände jener Zeit (Handel, üppige Lebensweise, Zuchtlosigkeit im Eheleben, Mißachtung des Rechtes), sodann das Auftreten der Propheten dagegen in Beispiel und tadelnden, drohenden, mahnenden Worten.

2. Die großen Propheten.

Eichrodt, W., Der Ruf zum Glauben. (Zum Verständnis des Propheten Jesaja) (Kirchenfreund 68 [1934) 97—105 113—119).

Reynolds, C. B., Isaiah's wife (JthSt 36 [1935] 182—185): Die Frau des Propheten Isaias war selber Prophetin, die auf die Entwicklung des Mannes keinen geringen Einfluß hatte. D. S.

Dumeste, M. L., O. P., *La prophetie de l'Emmanuel* (Vie Spir. 41 [1934,4] [129]—[145]).

Domínguez, N., Vaticinios sobre el fin del mondo (Cienc. Tom. 26. an. t. 151 [1935] 125—146): Zu Is 24—27.

Caspari, W., *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40—55)* (Beihefte z. ZatW 65: VIII u. 264. Gießen 1934, Töpelmann. *M* 13,—): Die inhaltsschwere Schrift will zeigen, daß Is 40—55 nicht von einem persönlichen Verfasser, dem Deuterojesaja stammen, sondern, wie schon der Titel sagt, eine Sammlung von Liedern und Sprüchen der Rückwanderer bilden. Die sie zusammenhaltende Einheit sei der Rückwanderungsgedanke sowie aller Wahrscheinlichkeit nach auch der babylonische Standort der meisten Bestandteile, von Rahmensätzen, wenigen Zusätzen und dem Schlußwort 55, 6—13 abgesehen. Dtjes rede, anders als Is 56—66, von Palästina als dem ersehnten ferngelegenen Ziel. Die festen Punkte in der Reihe seien die Kyrus-Sprüche, die Sprüche und Lieder über den babylonischen Zusammenbruch und die fünf Abschnitte über den Knecht. Die Sammlung selbst könne auch in Palästina angelegt sein, doch noch in einer Zeit, in welcher der Gegensatz zwischen Ankömmlingen und Landeskindern nicht in jenem Grad ausgeglichen war, den Nehemja bekämpft, und die Ankömmlinge sich in dem von ihnen selbst ersehnten Gebiete als Neulinge fühlten. Dieses Ergebnis ist auf breitester Basis grammatikalischer, lexikographischer, metrisch-rhythmischer, text- und literar-kritischer, form- und religionsgeschichtlicher sowie theologischer Untersuchungen und sorgfältiger Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur aufgebaut, wobei in einem zweiten Anhang (S. 250—253) auch Glahn (s. u.) noch ablehnend berücksichtigt werden konnte. C. gliedert diesen Stoff in elf

Abschnitte: 1. Das Schlußwort 55, 6—13 und der Umfang der zugehörigen Reihe; 2.—5. und 1. Anhang sind sprachlicher Art, 6. behandelt Kap. 45, 7. u. 8. die Zergliederung, 9. Vorstellungen und Formeln des Rechtslebens, 10. solche des Kultes, 11. die durch Zusammensetzung und Zweck bedingte Einheit (hier auch über den Ebed). Auch innerhalb der einzelnen Abschnitte häuft sich noch eine Fülle von Einzelbeobachtungen, die es nicht leicht machen, dem Verfasser zu folgen, aber anderseits auch für sich wertvoll sind. Mag man auch über einzelnes und in der Gesamtschau anders urteilen, so ist es doch ein großes Verdienst, daß alles einschlägige Material z. T. in neuer Schau systematisch durchgearbeitet und diskutiert sowie durch Register erschlossen der Is-Forschung zur weiteren Auseinandersetzung vorgelegt wurde. — Über Einzelheiten vgl. Elliger in ThLbl 56 (1935) 113—117; J. Ziegler in ThRv 34 (1935) 325—327; P. Volz in OrLz 39 (1936) 95—97.

Der Prophet der Heimkehr (Jesaja 40—66) hrsg. von **L. Glahn**, Vol. I. *Die Einheit von Kap. 40—66 des Buches Jesaja* und **L. Köhler**, Vol. II. *Das Buch Jesaja Kap. 56—66, textkritisch und metrisch behandelt* (1—184; 185—253. Kopenhagen 1934, Levin bzw. Gießen 1934, Töpelmann. *Dän. Kr* 12,—; *M* 9,—): Hat Caspari (s. o.) versucht, die Persönlichkeit des Deuterojesaja als „Zimmerpflanze auf dem Gelehrten-Schreibtische" zu erweisen und zu diesem Zweck auch immer wieder Is 56—66 als selbständiges Stück zum Vergleich und Beweis einbezogen, so will Glahn in seinem vor jenem erschienenen Buch nicht bloß die Persönlichkeit des Dt-Jes, sondern auch die Einheit von Is 40—66 aufzeigen. Dabei ist das wissenschaftliche Rüstzeug nicht so schwer wie bei C., aber doch ebenfalls aller Beachtung wert. Steht auch nicht zu erwarten, daß G. die Annahme eines Tritojesaja aus dem Felde schlagen werde — vgl. Casparis Auseinandersetzung mit G. im zweiten Anhang —, so ist es doch verdienstlich, daß die Fragen nach der Einheit von Is 40—66 wieder einmal untersucht und damit auch die Schwierigkeiten gegen einen Tritojesaja wieder aufgezeigt wurden. Gegenüber der dänischen Bearbeitung von 1929 (s. BZ 20, 332) sind mehrere Abschnitte, die sich mit Is 40—55 näher befaßten, weggelassen, um sofort mit dem Vergleichsproblem zwischen Is 56—66 und 40—55 zu beginnen. „Einige Textvorschläge" (zu 43, 14; 48, 16 b; 52, 15; 58, 7; 61, 7) gehen voran. Der erste Teil behandelt Kap. 40—55, sowie 56, 1—8 (in Babylon), der zweite untersucht 56, 9—66 (in Jerusalem) nach einzelnen Gruppen und ihrer Zeitbestimmung, der dritte die literarische, religiöse, sprachliche, stilistische Verwandtschaft von 56, 9—66 mit „Deuterojesaja", an dessen Stelle in der abschließenden Betrachtung die Bezeichnung „Prophet der Heimkehr" (ca. 540—530) tritt. — Die sich anschließende Arbeit von Köhler bietet zuerst den kritisch gesichteten Text, metrisch angeordnet, mit Tonakzenten versehen und nach größeren oder kleineren Sinnesabschnitten zusammengefaßt, sodann folgt metrisch-textkritische Erläuterung und Übersetzung. S. 240—245 wird die vorgenommene Textgestaltung auf 26 Gruppen textkritischer Operationen verteilt, und damit nicht bloß die Nachprüfung erleichtert, sondern auch die Systematik der Textkritik gefördert. Um auch die Fälle, die des Metrums wegen verbessert wurden, zu unterbauen, folgt S. 246—253 noch ein zusammenfassender Abschnitt zur angenommenen Metrik in Leitsätzen. K. geht vom überlieferten Text aus und von der Voraussetzung, daß hebräische Metrik nur für Sprechtexte möglich ist. Erfreulich ist, daß K. sich auch den Schwierigkeiten gegen die Metrik nicht verschließt. So können auch die Änderungen des Textes im ganzen als maßvoll bezeichnet werden. — Einzelheiten vgl. bei W. Caspari in ThLbl 55 (1934) 230; zu Glahn bei J. Meinhold in ThLz 59 (1934) 342 f.

Palache, J. L., *The Ebed Jahve Enigma in pseudo-Isaiah* (Amsterdam 1934, Hertzberger): Ebed J. sei Meshullam, Sohn des Zorobabel = 1 Chr

3, 19. Der Name könne in Is 42, 19 gefunden werden (nach Eph. Lov. 1935, 444). D. S.

Pierce, F. X., S. J., *The problem of the Servant in Is 40—66* (EcclR 92 [1935] 83—96).

Vaticinium Isaiae de Messia patiente et glorioso (Coll. dioec. Tornac. 29 [1934] 204—209).

De sensu messianico Isaiae 52, 13—53 (Coll. dioec. Tornac. 29 [1934] 367—370).

Nova civitas Jerusalem ex cap. 67 Isaiae (Coll. dioec. Tornac. 29 [1934] 73—92).

Nötscher, F., *Das Buch Jeremias übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des AT VII 2: XIII u. 378. Bonn 1934, Hanstein. *M* 12,30; geb. 14,50): Der Zweck des Bonner AT drückt auch diesem Kommentar seinen Stempel auf: Zurückdrängen der textlichen und literarischen Fragen auf das unbedingt erforderliche Mindestmaß im Dienste und zugunsten der Sacherklärung, die dadurch an Raum gewann, um jeweils, soweit als möglich, den kulturellen und geschichtlichen Hintergrund der Reden und des Lebensbildes des Propheten aufzuzeigen. Auch die Einleitung dient der Hauptsache nach dem Sachverständnis nicht bloß in der Erörterung der Zeit, des Lebens und Wirkens des Propheten, sondern auch in der Betrachtung des Stiles und der Form der prophetischen Reden und Erzählungen, wobei mit Recht hinsichtlich Metrum und Strophenbau Zurückhaltung geübt wird. Dazu kommt das nach poetischen und prosaischen Stücken verschiedene Satzbild der Übersetzung, ungezwungene Gliederung des Textes nach Abschnitten, ein reichhaltiges Register. Für all das wird auch die Fachwissenschaft dankbar sein, aus deren weiterem Gebiet über Text und Komposition in der Einleitung das zur Orientierung Notwendige gesagt ist, wobei die auch in literarkritischen Fragen geübte Zurückhaltung kurz begründet wird. Nach N. stammt der größte Teil der Reden und Erzählungen aus der Zeit des Propheten; eigenhändige Aufzeichnungen oder Diktate des Jeremias sind mit selbständigen Berichten Baruchs, dem Herausgeber der Sammlung vereinigt. Dazu kommen noch größere und kleinere spätere Zusätze, die nicht viel später als das Exil zu datieren sind. Ein einheitlicher Plan der Anlage ist nicht zu erkennen.

Seierstad, I. P., *Die Religion des Propheten Jeremias als persönliche Gottesgemeinschaft* (Tidsscrift for Teologi og Kirke 5, 3).

Van den Born, A, *Ezechiel de profeet van de babylonische gevangenshap* (168. Roermond-Maasick 1934, Romen. *Fl* 3,—).

Brögelmann, E, *Der Gottesgedanke bei Ezechiel*. Jenaer theol. Diss. (116. Hannover 1935, Orientbuchhandlung).

Coppens, J., *Notes philologiques sur le text hebreu de l'Ancien Testament.* III. *Deux passages obscurs du livre d'Ezechiel* (Muséon 47 [1934] 259—263): Ez 1, 25 וַיִּקְּלוּ מֵעַל הָרָקִיעַ ,,et ils se retiraient l'au-dessus du firmament"

Ez 1, 18 = עָנָן oder וגבתם מלאת הענן . D. S.

Mackay, C., *The key of the Old Testament* (Church QRev 119 [1935] 173—196): Behandelt Ez 40—48. D. S.

Rowley, H. H., *Darius the Mede and the four world empires in the Book of Daniel* (195. Univ. of Wales Press Board. Oxford University Press 1935. *s* 12 *d* 6).

Gerhardt, O., *Wann sollte der Messias kommen?* (Forschgn u. Fortschr. 11 [1935] 8 f): Dan 9, 24—27 ist im ursprünglichen Text bei Tertullian erhalten. Er lautet (Contra Judaeos) ,,und du sollst wissen und vernehmen und verstehen, vom Ausgang eines Gespräches bezüglich der Herstellung und des Wiederaufbaues von Jerusalem bis auf den Gesalbten, den Herzog (Christum Ducem) sind 62 Wochen und eine halbe; und es wird wieder erstehen und gebaut werden in Breite und Umwallung, und die Zeiten werden

erneuert werden. Und nach diesen 62 Wochen wird der Salbung ein Ende gemacht werden, und sie wird nicht mehr sein. Und die Stadt und das Heiligtum wird er vernichten mit einem heranziehenden Fürsten". Dieses Gespräch fand im 20. Jahre des Artaxerxes statt (Neh 2, 1 ff) also im Jahre 445 v. Chr. Die 62½ Wochen = 437½ Jahre. Also war die Geburt des Messias für das Jahr 7 v. Chr. vorausverkündet. „So wird durch die geschichtliche Forschung die Erfüllung jener bedeutsamen Weissagung bestätigt." D. S.

Rose, H. I., Quelques remarques sur l'histoire de Suzanne (REj 98 [1934] 89 f).

3. *Die kleinen Propheten.*

Robinson, Th. H., Die Ehe des Hosea (StKr NF 1 [1934/35] 301—313): Hos 1 hat als Er-Bericht nichts mit Hos 3 als Ich-Bericht zu tun. Nach c. 1 habe Hosea den Befehl erhalten eine Frau zu heiraten, die entweder bereits als Hure bekannt war oder wenigstens mit einem starken Hang zur Unbeherrschtheit belastet war, der sich später entfalten sollte. Es deute nichts darauf hin, daß die Frau dem Hosea selber untreu geworden wäre. Nach c. 3 handle es sich um eine Frau, die ihrem bisherigen Mann die Ehe gebrochen habe. Der wahrscheinliche Verlauf sei gewesen: Hosea habe den Befehl erhalten eine verheiratete Frau, die Tempelprostituierte geworden war, zu heiraten. Das erkläre den Kaufpreis und die Forderung, daß sie eine Zeitlang in Enthaltsamkeit leben müsse. D. S.

Piero, G., Super tribus sceleribus Damasci et super quatuor non convertam eum . . . (Amos 1, 3 . . .) (Pal. del Clero 14 [1935, 1] 449—452): „Ci troviamo davanti un proverbio numerico, ampio et solenne, ma cui segue la enumerazione delle cose che il numero enunziato include" (nach Div Thom [Piac.] 38 [1935] 475).

Mariani, B., O. F. M., *De sacrificio a Malachia praedicto* (finis) (Antonianum 9 [1934] 451—474).

ζ) Die Apokryphen.

Kaupel, H., Der Strafengel im Buche Henoch. Ein Beitrag zur Angelologie der alttestamentlichen Apokryphen (ThGl 27 [1935] 186—195): Die atl Anschauung, daß Engel Vollstrecker göttlicher Befehle sind und so auch im Dienste der strafenden Gerechtigkeit stehen, ist auch im B. Henoch festzustellen. Eine eingehendere Betrachtung der einzelnen Stellen läßt nicht zu, in diesen Strafengeln des B. Henoch ohne weiteres „böse" Engel zu sehen. Immerhin seien die einzelnen Aussagen oft sehr stark mit Vorstellungen aus dem Dämonenglauben aufgefüllt, daß der Unterschied zwischen Dienst-Engel und Satansengel stark verwischt erscheine. D. S.

Munch, P. A., The spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs (Acta Orientalia 13 [1935] 257—263): Πνεῦμα sei in erster Linie ein psychologischer Ausdruck und bezeichnet eine Neigung zu etwas. In zweiter Linie sind die „Geister" Dämonen. Es bestehe die Möglichkeit, daß diese mythologischen Stücke nicht zum ursprünglichen Text gehören. D. S.

Dillingen a. d. D., Mai 1936.

B. Walde.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.

T.

U.

V.



